This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

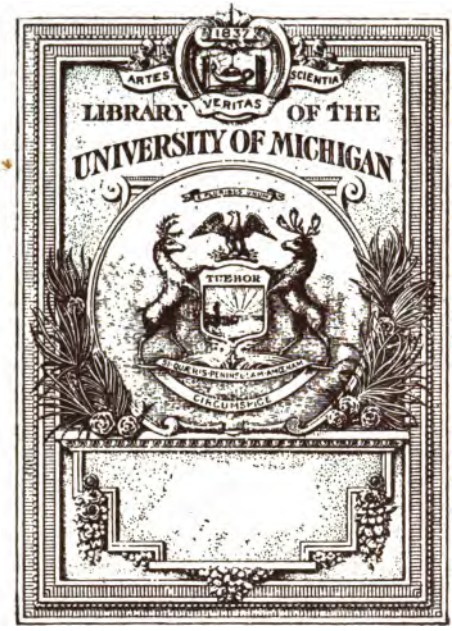
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

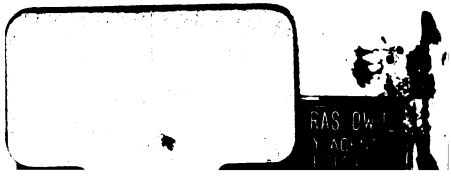
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BL
25
.R39
SER.3
V.1
A 409196


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



BL
25
.R39
ser. 3
v. 1

Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie

von Prof. D. Pfleiderer-Berlin.

1.–10. Tausend.

Gebauer-Schwetschke
Druckerei und Verlag m. b. H.
Halle a. S. 1904.

Inhalt.

Seite

Einleitung 3
1. Die orphiſche Theologie und die vorſokratiſche Naturphiloſophie 4
2. Sokrates und Platon 11
3. Ariſtoteles 37
4. Die Stoiker 44
5. Philon von Alexandrien 60
6. Der Neuplatoniker Plotinos 67
Perſonen- und Sachregiſter 75

Vorwort.

Die schwierige Aufgabe, die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie innerhalb des engbegrenzten Raumes, wie er durch den Plan dieses Sammelwerkes vorgezeichnet war, zu beschreiben, ließ sich in zweifacher Weise lösen: entweder durch eine nach sachlichen Gesichtspunkten geordnete Zusammenstellung von Aussprüchen griechischer Philosophen, die sich mit christlichen Glaubens- und Sittenlehren berühren, oder durch eine Skizze der geschichtlichen Entwickelung des griechischen Denkens nach seiner Beziehung auf das Christentum. Der erste Weg hätte zwar für den populären Zweck dieses Sammelwerkes vielleicht gewisse Vorteile gehabt, aber auch den Nachteil, daß die einzelnen aus dem Zusammenhang herausgerissenen Zitate von griechischen Gedanken vielfachen Mißverständnissen ausgesetzt wären und kein klares Bild vom prinzipiellen Verhältnis der griechischen Philosophie zum Christentum ergäben. Der zweite Weg entspricht den Anforderungen an eine wissenschaftliche Bearbeitung des Themas unleugbar besser, hat aber die Gefahr, daß aus der kurzen geschichtlichen Skizze ein dürres Skelett ohne Anschaulichkeit und Anziehungskraft für die Leser werden könnte. Ich habe es daher für das richtigste gehalten, einen

401649

Mittelweg einzuschlagen, der die beiderseitigen Klippen zu vermeiden sucht. Ob er freilich nicht, wie es derartigen Kompromissen so oft ergeht, beide Fehler, die er vermeiden will, vielmehr verbinde? Das muß ich dem Leser zu beurteilen überlassen. Wer die Schwierigkeit einer solchen Arbeit aus eigener Erfahrung kennt, dürfte wohl geneigt sein, diesem anspruchslosen Büchlein eine nachsichtige Beurteilung angedeihen zu lassen.

Als Hilfsmittel habe ich benutzt für das Ganze: Zellers großes Werk über die Philosophie der Griechen (3. Aufl.) und desselben Grundriß der Geschichte der griech. Philosophie (4. Aufl.), Windelbands Geschichte der alten Philosophie und E. Caird, The evolution of theology in the Greek philosophers; zu einzelnen Teilen: Gomperz' Griechische Denker, Windelbands Platon, E. Pfleiderers Sokrates und Plato, Bonhöffers Epiktet und die Stoa, E. von Hartmanns Geschichte der Metaphysik.

Groß-Lichterfelde, im Juli 1904.

Otto Pfleiderer.

Neben der Religionslehre des Alten Testaments gibt es keinen geistigeren Berührungspunkt zwischen dem Christentum und der vorchristlichen Entwickelungsgeschichte der Menschheit als die griechische Philosophie, deren Verhältnis zum Christentum immer vorzugsweise in Betracht kommen mußte, wenn man sich über die weltgeschichtliche Stellung desselben orientieren wollte. In diesem Satz, mit dem der Kirchenhistoriker Ferdinand Christian Baur seine Darstellung der Entstehung des Christentums einleitet, drückt sich dieselbe Überzeugung aus, die sich schon den ältesten christlichen Theologen und Apologeten aufgedrängt hatte. Der Märtyrer Justin sagte von Heraklit und Sokrates, daß sie in Gemeinschaft mit dem Logos lebten und daher Christen waren, ob sie auch für Atheisten gehalten wurden, und von Platon und den Stoikern, daß ihre Lehren dem Christentum nicht fremd, wenn auch nicht durchweg gleich seien; er fügt hinzu: Daher, weil jeder trefflich redete, der vermöge seines Teilhabens am göttlichen Vernunftsamen das Verwandte erschaute, gehört alles, was überall gut gesagt worden ist, uns Christen an. Minucius Felix nennt die Philosophen die Christen der Vergangenheit. Klemens von Alexandrien sagt, daß die Philosophie den Griechen vor ihrer Berufung zum Christentum als ihre vorzügliche Gabe verliehen gewesen sei; denn auch sie erzog die Griechen auf Christum hin, wie das Gesetz die Hebräer .... Einer zwar ist der Weg der Wahrheit, aber es ergießen sich in sie, wie in einen fortlaufenden Strom, mancherlei Flüsse von manchen Seiten. Die Parallele zwischen dem jüdischen Gesetz und der griechischen Philosophie trifft nicht bloß sachlich sondern auch chronologisch zu. Um die Mitte des sechsten vor-

christlichen Jahrhunderts wurde in der Kolonie der jüdischen Exulanten zu Babylon die Grundlage zur späteren Thora gelegt, der ethische Monotheismus der Propheten wurde zum festen Glaubenssatz erhoben und das Ideal einer ausschließlichen Gottesherrschaft wurde entworfen, das später bei der Bildung des jüdischen Priesterstaates als Muster diente. In dieselbe Zeit fällt jene mächtige Gärung und Bewegung des griechischen Geistes, aus der einerseits die orphische Theologie und anderseits die jonische Naturphilosophie hervorging, deren Verbindung miteinander für die griechische Religionsphilosophie von größter Bedeutung wurde.

1. Die orphische Theologie und die vorsokratische Naturphilosophie.

So dunkel noch immer die Anfänge des Orphismus sind, so kann doch darüber kein Zweifel bestehen, daß er aus einer tiefgehenden religiösen Krisis entstanden ist, die eine Folge und Begleiterscheinung jener schweren sozialpolitischen Kämpfe war, die das siebente und sechste Jahrhundert in Griechenland erfüllt hatten. Aus der Not der Zeit erwuchs ein tiefer religiöser Ernst, ein Fragen nach dem Woher und Wohin der Seele und der Welt, eine Sehnsucht nach Erlösung aus dem schmerzerfüllten Erdenleben. Diesem tieferen Bedürfnis genügte die bestehende Religion nicht mehr; ihre olympischen Götter waren ja die Ideale der leichtlebigen Aristokratie, von deren übermütigem Druck sich das Bürgertum der griechischen Stadt-Staaten damals zu emanzipieren suchte; kein Wunder, daß die politische Opposition auch zur religiösen wurde, daß man den olympischen Göttern den Volksgott Dionysos entgegenstellte und seinen seltsamen, von gewaltsamem Tod und Neubelebung des Gottes erzählenden Mythus mit den alten hesiodischen Sagen zu einer eigenartigen phantastischen Spekulation verknüpfte. Hierbei wurden die einzelnen Götter zu Erscheinungsformen derselben Allgottheit, die bald Zeus

bald Dionyſos heißt: Ein und derselbe ist Zeus, Hades, Helios, Dionysos, ein Gott ist in allem. Der Mythus erzählt, wie Dionyſos-Zagreus, dem von ſeinem Vater Zeus die Weltherrſchaft beſtimmt war, von den neidiſchen Titanen zerriſſen wurde; nur ſein Herz rettet Athene und bringt es Zeus, der es verſchlingt und im neuen Dionyſos wieder aufleben läßt; die Titanen aber erſchlug er mit dem Blitzſtrahl. Aus ihrer Aſche entſprang das Menſchengeſchlecht, in deſſen Weſen daher das titaniſche widergöttliche Element mit dem aus Dionyſos Blut entſtammten göttlichen gemiſcht iſt. Damit mündet die Götterſage in die orphiſche Seelenlehre: Die menſchliche Seele iſt göttlicher Herkunft und aus himmliſcher Herrlichkeit durch eigene Schuld in das Erdenleben herabgefallen, der Leib iſt ihr Gefängnis, ja Grab. Befreiung bringt auch nicht der Tod, der vielmehr die Seele nur zu neuen Einkörperungen im Kreislauf der Geburten führt. Doch gibt es für die göttliche Seele eine Hoffnung, „aus dem Kreiſe zu ſcheiden und aufzuatmen vom Elend“. Das Mittel dazu beſteht teils in den reinigenden Weihen, die Dionyſos durch ſeinen Propheten Orpheus geoffenbart hat, teils in asketiſcher Abkehr von der Sinnlichkeit und Enthaltung von allem Befleckenden, insbeſondere von Blutvergießen und Fleiſchgenuß. Die ſich dadurch geheiligt haben, die erwartet im Jenſeits ein ſeliges Los: in Gemeinſchaft des ſeligen Geſchlechts der Götter und Heroen laben ſie ſich am Mahl der Reinen, ja ſie werden ſelbſt „Götter ſein ſtatt Sterblicher“, wogegen die Frevler ein jammervolles Geſchick im Schlammpfuhl erleiden und durch eine lange Reihe von Wiedergeburten hindurchgehen müſſen. — Der Orphismus war alſo auf griechiſchem Boden die erſte Erlöſungsreligion, ruhend auf peſſimiſtiſcher Lebensanſicht, ſanktioniert durch mythiſche Offenbarung, ſich betätigend in myſtiſchen Weihen und asketiſcher Lebensführung, deren moraliſche Motive durch den Glauben an jenſeitige Vergeltung eine wirkſame Verſtärkung erhielten. Artete dieſe Religion auch vielfach aus in das abergläubiſche Treiben der Sühnepriеſter, Wahrſager, Beſchwörer und Wunderärzte,

so enthielt sie doch einen idealen Kern, der in Verbindung mit der gleichzeitig begonnenen philosophischen Bewegung sich als kräftiges Ferment der sittlich-religiösen Entwickelung erwiesen hat.

Das zeigte sich erstmalig bei Pythagoras, der gegen Ende des 6. Jahrhunderts aus seiner Heimat Samos nach Kroton in Großhellas (Unteritalien) übersiedelte und hier unter orphischem Einfluß eine religiös-sozialpolitische Brüderschaft, Schule, Sekte und Ritterorden zugleich, stiftete, die eine Reformation der Gesellschaft durch eigenartige Lehren und Bräuche anstrebte. Von den Orphikern hat Pythagoras die Lehre von der Seelenwanderung und jenseitigen Vergeltung übernommen, auch gewisse asketische Bräuche und vielleicht die Lehre vom großen Weltjahr und der einstigen Wiederkehr aller Dinge; aber diese religiösen Spekulationen hat Pythagoras mit der jonischen Wissenschaft zu verbinden gesucht, insbesondere mit der Mathematik, Astronomie und Akustik. Die Mathematik wurde für ihn das Mittel, um sich über den Materialismus der jonischen Naturphilosophie zu erheben: an die Stelle des Urstoffes trat als Weltprinzip die gesetzmäßige Form, die Zahl. In den Zahlen und Zahlenverhältnissen sah er die Wesenheit aller Dinge, der Körper wie Geister und ihrer Zustände und Tugenden, nicht nur abgebildet, sondern reell enthalten – ein phantastisches Spiel, in dem doch der Gedanke steckte, daß in der ganzen Welt eine vernünftige Gesetzmäßigkeit herrsche, die alle Gegensätze zur Harmonie verbinde.

Ungefähr gleichzeitig mit Pythagoras hatte Xenophanes, den die persische Eroberung seiner jonischen Heimat in die Ferne getrieben hatte, in dem italischen Elea eine neue Heimat gefunden. Als Spielmann umherziehend, trug er der lauschenden Menge nicht bloß unterhaltende Epen, sondern auch tiefsinnige Lehrgedichte voll kühner Ketzereien vor. Als wertlose Erfindung verwarf er die traditionelle Mythologie: Alles, was den Menschen als schimpflich und unsittlich gilt, haben Homer und Hesiod den Göttern zugeschrieben, Diebstahl, Ehebruch und

Betrug. Ihre menschenartige Auffassung der Götter überhaupt findet er komisch: hätten Rinder, Rosse und Löwen Hände, und könnten sie Bilder machen, so würden sie die Götter als Rinder, Rosse und Löwen darstellen. Er hatte auf seinen Reisen die schwarzen Götterbilder der Neger und die rothaarigen der Thraker kennen gelernt und fragte, warum diese weniger recht haben sollten als die Griechen mit den übrigen? Und wenn er sah, wie die Ägypter ihren Osiris, die Syrer ihren Adonis betrauerten, so erschien ihm dies als seltsamer Widerspruch; entweder, so meinte er, sollte man jene Wesen als sterbliche Menschen beweinen oder als unsterbliche Götter verehren. So zersetzte er die mythischen Traditionen durch die Reflexion auf ihre Widersprüche unter sich oder mit dem gesunden Verstand oder mit dem sittlichen Gefühl. Aber er setzte zugleich den mythischen Göttervorstellungen seinen reineren Gottesgedanken entgegen: Ein Gott ist der größte, so unter Göttern als Menschen, nicht an Gestalt den Sterblichen gleich und nicht an Gedanken. Wohin auch ich meinen Geist schweifen lasse, alles löst sich mir in eine Einheit auf. Gott ist ihm der eine Geist, der, der Welt innewohnend, alles durch Geisteskraft beherrscht, der ganz sieht, ganz hört und ganz denkt, der sich selbst genügt und keiner fremden Dienste bedarf, dessen Wesen aber von niemand völlig erfaßt werden kann. – So sehen wir hier den Polytheismus überwunden durch einen Monismus, der freilich noch nicht rein geistig war und sich daher ebensowohl zum Pantheismus wie zum Monotheismus entwickeln konnte.

Ersteres war der Fall bei Parmenides, der in Elea in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts lehrte. Hatte Xenophanes die Vielheit der Götter auf die Einheit von Gott-Natur zurückgeführt, und hatten die jonischen Naturphilosophen für die Vielheit der Dinge einen Urstoff bald in Luft, bald in Wasser, bald in Feuer gesucht, so kam Parmenides durch fortgesetzte Abstraktion von allen Besonderheiten auf den letzten und leersten Allgemeinbegriff des reinen Seins als des einen, ungewordenen und unveränderlichen Wesens, das alle

Teilbarkeit, alle Vielheit von Eigenschaften, alles Werden und Vergehen ausschließt, in dem Körperlichkeit und Denken eines ist, und das in seiner überall sich selbst gleichen Ganzheit einer wohlgerundeten Kugel gleicht. Diesem allein denkbaren Wesen steht nun gegenüber die Welt der sinnlich wahrgenommenen Erscheinungen, des Vielen und Werdenden, die, weil sie nicht aus jenem einem Sein zu begreifen ist, von Parmenides für einen nichtigen Schein erklärt wird, der auf dem Trug der Sinne beruhe, wobei freilich hier wie in allen ähnlichen Theorien (z. B. Vedanta) unerklärt bleibt, wie es auch nur zu einem solchen Schein kommen könne. Gleichwohl suchte Parmenides von dieser Scheinwelt der gewöhnlichen Meinung eine gewissermaßen hypothetische Erklärung zu geben: sie erklärt sich aus einer Mischung des Seins und des Nichtseins, welcher logische Gegensatz mit dem physischen von Licht und Finsternis, leicht und schwer, Feuer und Erde identifiziert wird. Sonach haben wir hier schon in gewissem Sinn die bei Platon so bedeutsam gewordene Lehre von den zwei Welten: die eine der Gegenstand des Denkens, die andere der der Wahrnehmung und Meinung; jene das wahrhaft seiende Wesen, aber ohne Vielheit und Bewegung, also keine eigentliche Welt, diese eine Welt des Vielen und Veränderlichen, aber damit wesenlos, nichtiger Schein. Wir werden später sehen, wie Platon diesen Gegensatz zu überwinden suchte, indem er in das wahrhaft Seiende die Unterschiede der Begriffe aufnahm und es dadurch zur konkret denkbaren Ideenwelt verwandelte, der Welt der Erscheinungen aber durch Teilnahme an den Ideen ein wenigstens relatives Sein zurückgab. Hier aber wie dort verrät sich in dem Zurückgehen von der Welt der Sinne zum übersinnlichen wahren Wesen nicht bloß eine achtungswerte Energie des philosophischen Denkens, sondern auch jener religiöse Zug des Gemüts, der uns als Weltflucht und Sehnsucht nach der ewigen Heimat der Seele schon in der orphischen Theologie so bedeutsam entgegengetreten war.

Gleichzeitig mit Parmenides lehrte Herakleitos zu Ephesus seine der eleatischen starren Seinslehre ent-

gegengesetzte und doch auch wieder nahe sich berührende Lehre vom allgemeinen Fließen und Werden aller Dinge. Liegt dort die Wahrheit in dem Sein, das nie wird, sondern in ewiger Gleichheit mit sich selbst besteht, so hier in dem Werden, das nie ist, sondern stets sich bewegt und verändert. Darin aber kommen beide überein, daß die Dinge, die wir wahrnehmen, nicht wirklich das sind, als was sie erscheinen, ein Seiendes, sondern eine Mischung von Sein und Nichtsein; nur daß diese Mischung, die eben das Werden bildet, hier nicht wie bei den Eleaten, zum bloßen Schein herabgesetzt, sondern vielmehr für die wahre Realität erklärt wird. Und wie nach Parmenides das eine Ursein sowohl Körper (Ausdehnung, Kugel) als Denken oder Geist ist, so erklärt auch Herakleitos das dem Werden zugrunde liegende Prinzip teils als feurigen Weltstoff, teils als geistige Weltvernunft (Logos). Das Urfeuer erzeugt die Welt des Vielen, indem es sich verwandelt in Wasser und Erde, und es nimmt sie durch Verflüchtigung des Stofflichen wieder in sich zurück; in diesem Weg nach unten und nach oben, die beide eins sind, besteht der stete Kreislauf des Werdens. In diesem Kreislauf aber des Werdens und Vergehens, in dem Auseinandergehen der Einheit in immer neue Gegensätze und der Rückkehr derselben zur ursprünglichen Einheit waltet eine strenge Gesetzmäßigkeit, ordnendes Maß, verbindende Harmonie, kurz die Weltvernunft. Das Gesetz des Werdens ist das einzig beharrliche in der Erscheinungen Flucht, es ist der Sinn der Welt, die vernünftige Ordnung, der Gegenstand wahrer Erkenntnis. Wer mit Verstand spricht, der muß sich auf das stützen, was das Gemeinsame in allem ist, gleichwie die Stadt auf das Gesetz und noch weit stärker, denn alle menschlichen Gesetze werden von dem einen göttlichen genährt. Aber so tief Herakleitos von der allwaltenden Herrschaft des göttlichen Vernunftgesetzes in Natur und Menschenwelt überzeugt ist, so pessimistisch urteilt er über die Unvernunft der meisten Menschen. Für diesen Logos, obgleich er ewig ist, haben die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie von ihm

gehört haben noch nachher. Denn obwohl alles diesem Logos gemäß geschieht, gleichen die Menschen doch Unkundigen. Obgleich der Logos gemeinsam ist, leben doch die meisten so, als hätten sie ihre eigene Einsicht. D. h. sie folgen ihrer Scheinweisheit und ihrem Eigensinn lieber als dem allgemeingültigen Gesetz der göttlichen Vernunft.[1])

Wenn in dem unveränderlichen einen Sein des Parmenides und in dem stets sich verwandelnden Urfeuer des Herakleitos sowie in den durch die innewohnenden Triebe der Liebe und des Hasses bald verbundenen bald getrennten Elementen des Empedokles überall das Körperliche und Geistige noch ununterschieden ineinander war, so begann in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts das griechische Denken auf diesen Unterschied zu achten. Damit schieden sich dann die Wege, deren einer zu dem entschiedenen Materialismus der Atomistiker (Leukippos und Demokritos) führte, der andere zu einem Dualismus, in dem das geistige Prinzip dem Stoffe als das beherrschende übergeordnet und mit der Zeit immer reiner erfaßt wurde.

Anaxagoras aus Klazomenä lehrte seit Mitte des 5. Jahrhunderts in Athen, bis er von dort im Jahr 434 als Freund des Perikles und als philosophischer Ketzer verbannt wurde — der erste Märtyrer der Philosophie. Platon und Aristoteles haben ihn hochgeschätzt, letzterer nannte ihn „den einzig Nüchternen unter Trunkenen", weil er zuerst die zweckmäßige Bewegung der Stoffe und die Ordnung des Weltalls auf einem alles ordnenden Geist (Nus) zurückführte. Dieses Urteil wird keineswegs darum hinfällig, weil allerdings, worauf Neuere hinwiesen, Anaxagoras den bewegenden Geist selbst auch noch als etwas Körperhaftes vorgestellt hat — das war und ist ja immer für ein noch ungeübtes Denken ganz unvermeidlich; die Hauptsache und der entscheidende Fortschritt war doch dies, daß Anaxagoras den Geist als eine einzigartige, denkende Macht von den Stoffen unterschieden und auf sein vernünftiges Denken

[1]) Auf die Ähnlichkeit dieses Eingangs von Heraklits Lehrgedicht mit dem Anfang des Evang. Johannis hat Norden, Antike Kunstprosa, II, 473 mit Recht hingewiesen.

die zweckmäßige Ordnung der Welt, besonders die Bewegungen der Himmelskörper zurückgeführt hat. Freilich scheint seine Wirksamkeit auf den Anfang der Bewegung und die erste Anordnung des Alls beschränkt zu sein, während im Verlauf der Welt das teleologische Prinzip nicht durchgeführt wird – ein Mangel, den schon Platon gerügt hat. Doch haben nach Anaxagoras auch alle Lebewesen einen gewissen Anteil an dem Wesen des Urgeistes, und im Menschen wird dieses Teilhaben an der Weltvernunft zu der Denkkraft, die ihn zu einer über die Sinneswahrnehmung hinausgehenden Erkenntnis der Wahrheit befähigt. Von da ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zu der Überzeugung Kants, daß neben den Sternen über uns das Sittengesetz in uns die Offenbarung Gottes als des reinen sittlichen Geistes sei: Diesen weiteren Schritt vollzog das griechische Denken in der nicht von der äußeren Natur, sondern vom sittlichen Wesen des Menschen ausgehenden Philosophie des Sokrates und seiner Schüler.

2. Sokrates und Platon.

Sokrates (469–399) hat die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgebracht, d. h. er hat die Naturphilosophie beiseite gelassen, teils weil sie über unsere Erkenntniskräfte gehe und sich nur in unlösbare Widersprüche verwickele, teils weil sie für das praktische Leben wertlos sei. Sein ganzes Interesse ging auf die sittliche Vervollkommnung seiner selbst und seiner Mitbürger. Als Mittel dazu galt ihm aber das klare und sichere Wissen von den Zwecken des menschlichen Handelns. Niemand, glaubte er, sei freiwillig oder wissentlich böse, da dies ja soviel hieße, als sich freiwillig unglücklich machen; wo also das Wissen vom Guten sei, da müsse unfehlbar auch das entsprechende Tun sich einstellen. Daher konnte Sokrates die Tugend geradezu mit dem Wissen vereinerleien und alle besonderen Tugenden auf die Weisheit oder das rechte Wissen zurückführen; fromm ist, wer weiß, was den Göttern,

gerecht, wer weiß, was den Menschen gegenüber recht ist, tapfer, wer die Gefahren richtig zu beurteilen, besonnen, wer das Edle und Gute zu brauchen und das Schlechte zu meiden weiß. Nun ist aber das größte Hindernis des wahren Wissens das eingebildete Wissen der oberflächlichen Meinung, wie sie sowohl bei der Menge auf Grund des überlieferten Herkommens herrscht, als auch bei den Aufgeklärten (Sophisten) durch die Scheinweisheit ihrer Halbbildung erzeugt ist. Darum ist das erste Erfordernis der sittlichen Erziehung die Selbsterkenntnis, wodurch das Scheinwissen zerstört und das Bedürfnis einer besseren Einsicht geweckt wird. Diese Selbsterkenntnis als die Voraussetzung und den Anfang wahrer Weisheit und Tugend bei seinen Mitbürgern zu bewirken, war der Zweck der sokratischen Dialektik, die überall von den herkömmlichen Meinungen ausging, ihre Unstichhaltigkeit durch Einwürfe und Kreuz- und Querfragen aller Art aufzeigte, um womöglich zu einem widerspruchslosen Begriff von der Sache aufzusteigen. Man könnte insofern mit einigem Grunde sagen, Sokrates suchte das sittliche Handeln auf das autonome Denken der Vernunft zu begründen und es damit ebensowohl von der bloßen Autorität der Sitte und Gewohnheit wie auch von der subjektiven Willkür der sophistischen Aufklärung zu befreien. Liegt hierin unleugbar eine gewisse Verwandtschaft mit Kant, so erfährt diese doch wieder eine nicht unbeträchtliche Einschränkung, wenn wir näher auf den Inhalt des sokratischen Wissens reflektieren. Tugendhaft ist nach Sokrates, wer weiß, was recht und gut ist; gut aber ist, was dem klar gedachten Zweck des jeweiligen Handelns entspricht; was aber dies im einzelnen sei, darüber entscheidet teils die bestehende Sitte und Gesetzgebung des Staats, teils der nützliche Erfolg des Handelns. Gerecht ist also hiernach teils der Gesetzliche, teils der die Zweckmäßigkeit d. h. die nützlichen Folgen seines Handelns klug Berechnende und danach folgerichtig Handelnde. Das Gute und Schöne ist nach Sokrates nichts anderes als das Nützliche und Brauchbare, alles ist gut für das, wozu es nützlich ist, und eben

darum tut niemand freiwillig und wissentlich etwas anderes als das Gute, weil er dieses als das nützliche erkennt. So motiviert denn auch Sokrates die einzelnen sittlichen Vorschriften immer durch den Hinweis auf den Nutzen, den ihre Befolgung für den einzelnen bringe, gelegentlich auch auf den für die staatliche Gesellschaft; auf den großen Unterschied aber zwischen dem individuellen und dem sozialen Nutzen wird nirgends reflektiert, das Zusammenfallen beider wird einfach vorausgesetzt. Mit dieser Nützlichkeitstheorie stand Sokrates durchaus auf dem Boden der eudämonistischen Moral seines Volkes, deren Rahmen er auch im einzelnen nicht überschritten hat. Er forderte und übte Beherrschung der sinnlichen Triebe insoweit, daß das schöne Maß nicht überschritten und die Freiheit des denkenden Geistes nicht getrübt werde, wobei übrigens die geschlechtlichen Dinge mit griechischer Laxheit beurteilt werden. Er teilte die niedere Ansicht seiner griechischen Zeitgenossen von der Ehe und ihre Höherschätzung der Männerfreundschaft, deren erotische Auswüchse er abzuwehren und zur Gemeinschaft sittlichen Strebens und Forschens zu veredeln suchte. Er legte das größte Gewicht auf die bürgerliche Tugend des Gehorsams gegen die Staatsgesetze und der Sorge für die Wohlfahrt des Staates und stellte die Herrscherkunst als den Inbegriff aller Tugend dar; aber ebendeswegen forderte er, daß nur die Sachverständigen an Staatsgeschäften teilnehmen sollen, und tadelte scharf die demokratische Wahl der Beamten nach dem Los. Auf dem Boden der bürgerlichen Moral und Religion seines Volkes stand Sokrates auch darin, daß er sich nach dem unanfechtbaren Zeugnis Xenophons zu dem Grundsatze bekannte, der tüchtige Mann solle den Freunden Gutes und den Feinden Böses tun; daß er ferner den Glauben an die Götter seines Volkes und an die Orakel festhielt und ihre Verehrung nach den väterlichen Bräuchen für Pflicht erklärte, dagegen zu der Unsterblichkeit der Seele sich zurückhaltend und gleichgültig verhielt.

Die Frage mag sich hierbei manchem aufdrängen, was denn eigentlich das Große und eigentümlich Neue

an dem Morallehrer Sokrates gewesen sei? Darauf wird zu antworten sein, daß seine Persönlichkeit größer war als seine Lehre, und daß seine tiefgehende geschichtliche Wirkung vorzüglich auf dem Gesamteindruck seines sittlichen Charakters, wie er ihn im Leben und Sterben bewies, beruhen dürfte. Xenophon erklärt: Niemand hat jemals von Sokrates etwas Gottloses gesehen oder gehört. Er war so fromm, daß er nichts ohne den Rat der Götter tat, so gerecht, daß er nie jemand auch nur im geringsten verletzte, so Herr seiner selbst, daß er nie das Angenehme statt des Guten wählte, so verständig, daß er in der Entscheidung über das Bessere und Schlechtere nie fehlging, er war der beste und glückseligste Mann, den es geben konnte. Wie konnte ein solcher Mann von seinen Mitbürgern der Gottlosigkeit angeklagt und zum Tode verurteilt werden? Diese Frage hat die Historiker viel beschäftigt; die richtigste Antwort darauf dürfte die von Hegel gegebene sein: das tragische Geschick des Sokrates war die Folge weder einer Verschuldung von seiner Seite – er war stets den Staatsgesetzen und der Staatsreligion treu gewesen – noch aber auch der grundlosen Bosheit oder Blindheit seiner Gegner, sondern des tatsächlichen Widerspruches seines Grundsatzes des selbständigen Denkens und Prüfens aller überkommenen Meinungen und des Handelns aus eigener klarer Erkenntnis und Überzeugung mit dem Autoritätsprinzip der geltenden Sitte und Überlieferung, mit dem der griechische Stadt-Staat stand und fiel. Dieser Widerspruch zweier Weltanschauungen und Geistesepochen hat sich im Prozeß des Sokrates zur tragischen Kollision zugespitzt. Nirgends tritt daher die persönliche Größe und Eigenart des sittlichen Reformators klarer zu Tage als eben in seinem Verhalten bei und nach dem Prozeß, wie es von Platon in der „Apologie" beschrieben wird. Hier sagt Sokrates in seiner Verteidigungsrede zu den Richtern, vom Tode zwar wisse niemand, ob er ein Übel oder nicht vielleicht das größte Gut sei, und von den Dingen im Hades bilde er sich nicht ein, etwas Zureichendes zu wissen;[1]) das aber wisse er, daß un-

[1]) Dieser unplatonische Satz berechtigt zu der Annahme, daß Platon in der „Apologie" mehr als sonst den geschichtlichen

gerecht zu handeln und dem Besseren, sei er Gott oder Mensch, den Gehorsam zu verweigern übel und schändlich sei. Darum werde ich nimmermehr solche Übel, von denen ich nicht weiß, ob es nicht vielleicht gerade Güter sind, mehr fürchten und fliehen als jene, von denen ich weiß, daß es Übel sind. Auch wenn sie ihn etwa auf die Bedingung hin, daß er künftig von seinem Philosophieren abließe, freisprechen wollten, so würde er zu ihnen sagen: Ich habe zwar alle Achtung und Liebe für euch, gehorchen aber muß ich dem Gotte mehr als euch, und solange ich noch atme und es irgend vermag, werde ich nicht aufhören, zu philosophieren und euch in gewohnter Weise zurechtzuweisen. Denn das, müßt ihr wissen, befiehlt mir der Gott. Auch vermute ich, noch nie sei euch ein größeres Glück zuteil geworden als dieser von mir dem Gott gewidmete Dienst. Denn zu keinem anderen Zweck wandle ich umher als um Jüngere und Ältere unter euch zu überreden, ja nicht um den Leib oder um Reichtümer so sehr zu sorgen als um die Seele, daß sie so trefflich als möglich werde. Davon werde ich auf keinen Fall lassen, ob ich auch oftmals sterben müßte. Die Übung dieses Berufes ist mir von dem Gott verordnet worden. Ihm stelle ich es anheim, über mich zu entscheiden, wie es sowohl für mich am besten sein wird als für euch. Und nach erfolgter Verurteilung zum Tode sagt er in heiterer Ruhe: Es mußte vielleicht also gehen, und ich denke, daß es so ganz recht ist. Den Tod achte er für einen Gewinn, möge er nun ein ewiger Schlaf sein oder ein Eingang zu den unsterblichen Geistern der alten Heroen. Das eine jedenfalls halte er für gewiß, daß es für den guten Mann kein Übel gibt weder im Leben noch im Tode, und daß auch die Götter um die Angelegenheiten eines solchen nicht unbekümmert sind. Auch meine Sache hat sich jetzt nicht von ungefähr so gestaltet, sondern soviel ist mir klar, daß jetzt zu sterben und von des Lebens Beschwerden erlöst zu werden, für mich das beste sei. Deswegen hat mich auch das Zeichen[1])

Sokrates selbst zum Worte kommen lassen wollte; wie weit er das im einzelnen durchgeführt habe und durchführen konnte, muß freilich dahingestellt bleiben.

[1]) Er versteht darunter die innere Stimme seines „Dämonion", deren stets heilsame Mahnungen und Warnungen er von

nirgends abgemahnt, auch hege ich meinerseits gegen diejenigen, die mich verurteilt haben, sowie gegen meine Ankläger gar keinen Groll. Nun ist's Zeit von hinnen zu gehen, für mich um zu sterben, für euch, um zu leben. Wer von uns beiden zum besseren Teil gelange, das ist jedem verborgen außer dem Gott.

In diesem Bilde des Wahrheitszeugen, der seinem als göttliche Mission erkannten Beruf der sittlichen Erziehung der Menschen bis zum Tode treu bleibt und in frommer Ergebung und heiterer Ruhe seinem Ende entgegensieht, tritt uns in der Tat eine Größe und Reinheit sittlicher Gesinnung entgegen, die weit hinausragt über die bloße Nützlichkeitsmoral, die der Lehrer Sokrates mit seinem Volke noch geteilt hatte, eine Persönlichkeit, die in ihrer inneren Selbstgewißheit und religiös begründeten Überzeugungstreue als eine eigentümlich neue Erscheinung in der antiken Welt, als ein Vorläufer und Prophet des Christentums zu betrachten ist. Darum konnte Platon, indem er das Bild seines Lehrers Sokrates in dem verklärenden Lichte seines Todes festhielt, ihn als den Verkünder und als das Urbild der idealistischen Weltanschauung darstellen, die zwar über die wirkliche Lehre des geschichtlichen Sokrates weit hinausging, aber an dessen originaler Persönlichkeit allerdings eine bedingende Ursache hatte.

Platon (427–347) ging aus von dem sokratischen Gegensatz des bloßen Meinens, das sich auf die stets wechselnden Erscheinungen der sinnlichen Wahrnehmung bezieht, und des wahren Erkennens, das zum Gegenstand hat die nur mit dem Verstand zu denkenden allgemeinen und beharrlichen Begriffe. Diesen zwei Erkenntnisarten entsprechen nun aber auch zwei Seinsarten: die Welt, die nie ist, sondern immer wird (Herakleitos) und die Welt, die nie wird, sondern immer ist (Parmenides). Aber sofern das wahrhaft Seiende durch die Begriffe

---

Jugend auf oft vernommen hatte, und die er als ein inneres göttliches Orakel betrachtete – ein mit der „Gewissensstimme" verwandtes unmittelbares Gefühl für das Richtige, Zweckmäßige und Wertvolle.

erkannt wird, kann es nicht eine einfache und unbewegliche Einheit sein, wie Parmenides meinte, sondern es muß Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung in sich schließen, es muß also aus vielen Wesen bestehen, deren jedes eine solche übersinnliche, raum- und zeitlose Einheit ist, wie der Gattungsbegriff gegenüber den darunter befaßten Einzeldingen, aber eine Einheit, die zwar durch den Begriff erkannt wird, aber nicht bloß als Gedanke im Denken des Menschen, sondern als reales Wesen für sich selbst existiert; diese den Gattungsbegriffen entsprechenden übersinnlichen Wesen nannte Platon die „Ideen". Platon gab also den sokratischen Allgemeinbegriffen eine metaphysische Deutung, verselbständigte sie zu Wesen, die außer und über der Sinnenwelt als das wahrhaft Seiende, als eine übersinnliche Welt existieren und die Urbilder der in der Sinnenwelt wahrnehmbaren Dinge bilden. Eine solche Verselbständigung der Gattungsbegriffe zu zeitlos existierenden Urbildern lag der antiken Denkweise nicht so ferne, wie uns; sie hat vielfache Analogieen in der animistische Volksmetaphysik aller Völker, deren Götter und Geister ja großenteils ursprünglich nichts anderes sind als die verselbständigten Gattungstypen, Urbilder und Repräsentanten von Familien und Stämmen oder von Tier- und Pflanzengattungen. Daß diese animistische Denkweise auch der platonischen Ideenlehre zugrunde gelegen habe, ist umso wahrscheinlicher, als Platon ausdrücklich den Ideen als dem wahrhaft Seienden auch „Bewegung und Leben und Seele und Denken" zugeschrieben hat (im Dialog „Sophistes"). Damit waren zwar die Ideen und die Seelen noch nicht geradezu einander gleichgestellt – das war nicht möglich, sofern zu den Ideen auch die Gattungsbegriffe von leblosen Dingen, Kunsterzeugnissen, Eigenschaften, Verhältnissen und Zahlen gehörten; aber doch waren die Ideen und die (eigentlichen menschlichen) Seelen einander so nahegerückt, daß eine Verschmelzung beider Vorstellungen durch Austausch ihrer Merkmale (immaterielle Substanzialität einerseits und lebendige Aktivität und Selbstbestimmung andererseits) sich vollziehen konnte, aus der sich dann als bleibender Gewinn der neue Gedanke des Geistes ergeben hat.

Es ist das nicht der einzige Fall in der Geschichte, daß aus irrigen Voraussetzungen durch kühne und glückliche Kombinationen wertvolle Wahrheiten gefunden wurden. Daß die Ideenlehre nach ihrem ursprünglichen Sinn, sofern sie abgezogene Allgemeinbegriffe zu selbstständigen Wesen verfestigte, ein naiver Irrtum war, kann niemand bestreiten. Aber nur umso wunderbarer ist es zu sehen, wie dieser Irrtum für Platon zur Leiter geworden ist, mittels deren er sich erhoben hat zu dem reinen Gedanken des Geistes als des Weltprinzips und einer Welt geistiger idealer Werte. Von zwei Seiten aus hat sich diese folgenreiche Gedankenentwickelung vollzogen: durch Verbindung der Ideenlehre mit der von der orphischen Theologie überkommenen Seelenlehre (in den Dialogen („Phaidon" und „Phaidros") und durch Kombinierung der obersten Idee des Guten mit der zweckmäßig waltenden Weltvernunft des Anaxagoras (in dem „Staat", Buch VI und VII, und im „Philebos"). Beide Entwicklungslinien konvergierten zuletzt in der Theologie Platons, wie sie im „Timaios" in systematisch geordneter Deduktion, in „den Gesetzen" mehr volkstümlich und aphoristisch dargestellt ist. Auf dieser Höhe seiner Theologie angelangt, hat dann Platon die Ideenlehre, diese Leiter, die ihm zum Aufsteigen gedient hatte, fallen gelassen; die Ideen sind zuletzt aufgegangen in dem geistigen Wesen Gottes, des Weltschöpfers und -Regenten, und in dem gottverwandten, vernünftigen und ewigen Teil der höheren Seelen, teilweise auch in pythagoräischen Zahlen, Formen und Quantitätskategorien. — Wir gehen also aus von der Seelenlehre Platons, wenden uns dann zur Idee des Guten, die uns zur theologischen Lehre von Gott und Schöpfung überleitet, und zuletzt schließt sich hieran die auf dieser Metaphysik ruhende idealistische Ethik.

Im „Phaidon" sucht Platon die Unsterblichkeit der Seele mit Hilfe der Ideenlehre zu beweisen, und zwar auf mehrfache Art. Alles Lernen, sofern es ein Erkennen allgemeiner (z. B. mathematischer) Wahrheiten ist, das durch die sinnliche Wahrnehmung zwar veranlaßt, aber nicht in dieser gegeben ist, besteht, so meint

Platon, in einer Wiedererinnerung an die Ideen, die die Seele in einem früheren Dasein geschaut hat, und die sie dann beim Eintritt in das Erdenleben vergaß, bis sie durch Reflexion und Dialektik wieder zu einem gewissen, wenn auch nur getrübten Bewußtsein derselben sich erhebt; also muß die Seele, und zwar als erkennende, vor ihrem Herabsteigen in den Körper in einem höheren Dasein existiert haben. Und dieser Vorexistenz muß auch eine Nachexistenz nach dem Tode des Leibes entsprechen; denn die Seele als das Unsichtbare am Menschen ist dem ebenfalls unsichtbaren und immer sich selbst gleichen Sein der Ideen verwandt; das zeigt sich schon darin, daß sie bei der denkenden Beschäftigung mit diesen Ruhe findet von dem Irrsal, in das sie durch die Sinne verführt wird; ferner darin, daß sie in ihrer Verbindung mit dem Leib diesen zu beherrschen bestimmt und befähigt ist. Wenn nun eine Seele dieser ihrer göttlichen Natur entsprechend sich vom Leibe rein erhält und durch Streben nach Weisheit unaufhörlich sich auf den Tod vorbereitet, so darf sie hoffen, hernach zu dem ihr Gleichartigen, Unsichtbaren, Göttlichen, Unsterblichen und Vernünftigen hinzugehen, wo ihrer ein glückliches Los wartet, ein seliges Leben bei den Göttern, befreit von Irrtum und Leidenschaft und sonstigen menschlichen Übeln; hingegen die Seele, die sich von den Begierden des Leibes berücken ließ, nur das Sinnliche für wahr hielt und das Geistige haßte und mied, wird dadurch selbst zu etwas Leibartigem und wird durch die Schwere des ihr anhaftenden Erdenstoffes wieder zum sichtbaren Raum hinabgezogen, sodaß sie als Schattengestalt bei den Gräbern sich umtreiben muß, bis sie durch ihre Begierde nach dem Leibartigen wieder in einen Leib gefesselt wird, und zwar je nach ihrer Beschaffenheit in einen solchen von Raubtieren oder Eseln oder Bienen und Ameisen oder von ordentlichen Menschen. In das Göttergeschlecht aber gelangen nur die Seelen, die den Begierden des Leibes widerstanden und nach Erlösung und Reinigung durch Philosophie trachteten und durch die stete Betrachtung des Wahren und Göttlichen sich nährten. — Der gegnerische Einwurf, die Seele könnte vielleicht

nur die Harmonie der Teile des Leibes sein und mit diesem zusammen untergehen, wird zurückgewiesen durch Hinweis auf die tatsächliche Herrschaft der Seele über die Zustände und Triebe ihres Leibes. Schließlich aber läßt Platon den Sokrates den Hauptbeweis für die Unsterblichkeit der Seele aus ihrem Teilhaben an der Idee des Lebens führen: da die Idee des Lebens nie untergehen oder sich in ihr Gegenteil verwandeln kann, so muß auch die Seele, die als lebendige an ihr teil hat, unzerstörbar und unsterblich sein. In diesem Scheinbeweis – denn das ist es offenbar – versteckt sich der Gedanke, der im Dialog „Phaidros" klar vorangestellt ist, daß die Seele als das sich selbst und alles andere bewegende das Prinzip des Lebens selbst sei. Während die von anderem bewegten Körper entstehen und vergehen, kann das Sichselbstbewegende weder untergehen noch werden, sonst würde der ganze Himmel und alles Werden zusammenfallen und stillestehen. Wenn aber das Sichselbstbewegende nichts anderes ist als die Seele, so muß notwendig die Seele sowohl ungeworden als unsterblich sein. Damit ist die zuerst als Wesen für sich außerhalb der Seele verselbständigte Idee des Lebens mit der Seele selbst in eins gesetzt und diese also im Grunde schon an die Stelle der abgezogenen Idee getreten, indem sie von ihr das Merkmal der immateriellen Wesenheit überkommen hat. Die Frage nun, wie dieses geistige Wesen zur Verbindung mit dem Erdenleib gelange, beantwortet der Dichter-Philosoph mit dem schönen Bilde: Die Seele gleicht einem Wagenlenker, der ein gefiedertes ungleiches Doppelgespann von einem edlen und einem unedlen Roß lenkt (die Vernunft als Herrscherin über die höheren und niederen Triebe). Wenn sie nun dem Umzug der Götter durch das Weltall folgt und ihnen gleich zu der Höhe des Himmels emporstrebt, wo die wesenhafte Wahrheit, Schönheit, Güte und alles Göttliche dieser Art zu schauen ist, so versagen ihr bei der mühsamen Fahrt oft die Schwingen und das unedle Roß drückt schwerfällig zur Erde hernieder; so kann sie nur wenig von der Wahrheit erschauen, und von Vergessenheit und Schlechtigkeit überwältigt, sinkt sie zur Erde herab und muß

einem sterblichen Leib eingepflanzt werden, und zwar je nach dem Maße ihres mehr oder weniger Geschauthabens wird sie die Seele eines Philosophen und Musenfreundes oder eines Königs oder Staatsmannes oder Geschäftsmannes oder Arztes oder Wahrsagers oder Dichters und Künstlers oder Handwerkers und Landmannes oder Sophisten und Demagogen oder endlich eines Tyrannen (man beachte diese für Platon charakteristische absteigende Wertskala der Stände!) Schließlich werden die weiteren Schicksale der Seelen geschildert, wobei nicht bestimmt zwischen Bild und eigentlicher Überzeugung des Philosophen zu unterscheiden ist. Nach Verfluß des ersten Erdenlebens kommen die Seelen vor das Gericht und werden je nach Verdienst entweder in einen himmlischen Ort zu glücklichem Leben oder in die unterirdischen Strafplätze geschickt. Nach tausend Jahren aber gelangen beide Klassen zur Wahl eines neuen Lebensstandes in einem Erdenleib und werden demgemäß teils in Tieren teils in Menschen verkörpert. Die sich nun dessen wieder erinnern, was sie einst bei ihrem Umzug mit den Göttern im Himmel geschaut hatten, und durch diese Erinnerung begeistert des Niedrigen sich entschlagen und beim Göttlichen verweilen, deren Gefieder wächst und erstarkt wieder, so daß sie im dreitausendsten Jahr zum himmlischen Reigen wieder zurückkehren können und die Weihe der Vollkommenheit erlangen.

Nach dieser Darstellung im „Phaidros“ ist also die Verbindung der Seele mit einem Erdenleib ursprünglich die Folge eines „intellektuellen Sündenfalles“, einer Schwäche (Vergeßlichkeit) ihres vernünftigen Teils und einer Übermacht ihres unedlen, zum Sinnlichen herabziehenden Triebes; Vernunft, Mut und Begierde sind die ungleichen Teile, die von Anfang zum Wesen der Seele gehören und bei allen ihren Wanderungen durch Erdenleiber ihr anhaften. Dagegen nach der späteren Darstellung im „Timaios“ [1]) ist die Seele ursprünglich ein

[1]) Ähnlich wird im „Staat“ (X. Buch, Kp. 11 — einer der spätesten Bestandteile dieses aus mehrfachen Schichten zusammengesetzten Dialogs) das wahre ursprüngliche und reine Wesen der

einfaches und reines Vernunftwesen, das unmittelbare Geschöpf und Abbild des Schöpfergottes, und nicht durch eigene Schuld sinkt sie zur Erde herab, sondern sie ist von Anfang an dazu bestimmt, einen Leib zu beleben, und erst bei ihrer Einschließung in den Leib, die durch die untergeordneten Götter vermittelt wird, wachsen der ewigen Vernunftseele die niederen Triebe und Begierden an, die aus dem Leibe stammen und nur während ihres irdischen Lebens der unsterblichen Seele als ein fremder Zusatz anhaften, mit ihrem Ausscheiden aber vom vergänglichen Leibe wieder von ihr abgestreift werden. Hiernach kommt also nicht mehr jeder natürlichen Seele die Unsterblichkeit zu, sondern nur dem geistlichen Teil der vernünftigen Menschenseelen, die am göttlichen Leben, aus dem sie entstanden, teilhaben, und deren Zerstörung daher nicht dem Willen ihres Schöpfers entsprechen würde. So ist es zuletzt die religiöse Überzeugung von der Gottverwandtschaft und Gottverbundenheit des sittlichen Menschengeistes, worin die Seelen- und Unsterblichkeitslehre des Philosophen Platon ihren krönenden Abschluß findet; die orphischen Seelen-Mythen sind also zuerst durch ihre Verbindung mit der Ideenlehre vergeistigt und dann noch durch die Verbindung mit dem sittlichen Gottesgedanken dem idealen Weltbild eines teleologisch gegliederten Geisterreiches eingegliedert worden. Eine ähnliche Entwickelung aus naturalistischem Monismus zur sittlichen Idealität des reinen Geistes findet auch in der platonischen Gotteslehre statt.

Im Dialog „Phaidon“ erzählt Sokrates-Platon, wie ihm früher beim Studium der Naturphilosophen und ihrer mannigfachen Lehren über die Ursachen des Entstehens und Vergehens der Dinge nur immer wirrer zu Mute geworden und er alles vermeintliche Wissen verlernt habe; als er dann aber von der Lehre des Anaxagoras Kunde bekommen, daß der Geist (Nus) es sei,

---

Seele unterschieden von den fremden und verunstaltenden Zutaten, die ihr in ihrem irdischen Zustand anwachsen; von dieser ihrer trüglichen Erscheinung muß das Auge des vernünftigen Forschers sich zur Betrachtung ihres wahren Wesens im reinsten Lichte erheben.

der alles anordne, da habe er seine Freude gehabt an diesem schönen Gedanken, daß der Geist die Ursache von allem sei, und er sei überzeugt gewesen, daß der ordnende Geist auch alles und jedes am zweckmäßigsten bestimmen werde und man also bei der Frage nach dem Entstehen und Vergehen der Dinge vor allem auf die Zwecke, warum die Dinge so oder anders wirken und leiden, zu achten habe. In dieser wundervollen Hoffnung aber, von Anaxagoras Aufschluß zu bekommen über die Zweckursachen des einzelnen sowohl als auch über das für alles gemeinsame Gute, sei er sehr schmerzlich enttäuscht worden, als er bei Weiterlesen fand, daß der Mann von seinem Geist nun doch gar keinen Gebrauch machte, ihm keinerlei Ursächlichkeit im Anordnen der Dinge beimaß, statt dessen aber Luft und Äther und Wasser und sonst viel ungereimtes Zeug als Ursachen aufführte. Das sei ihm so vorgekommen, wie wenn einer sagen würde, Sokrates handle in allem mit Geist, und dann sich anschicken würde, zu erklären, warum er hier im Kerker sitze und rede, nämlich weil er Knochen und Sehnen und Gelenke habe zum Biegen seiner Glieder und anderes zum Hervorbringen von Lauten und dergleichen. Da ihm diese Verwechselung der wirklichen Ursachen mit dem, was nur Bedingung ihres Ursächlichseins sei, ungereimt erscheine, so habe er selbst seine Zuflucht zu den Gedanken genommen, um in diesen die Wahrheit des Seienden zu erkennen. Nun frage er nicht mehr nach den anderen Ursachen z. B. dafür, daß ein Ding schön sei, sondern er halte einfach an dem Gedanken fest, daß es schön sei durch sein Teilhaben an dem Schönen-an-sich, durch die Gemeinschaft, oder wie man das sonst nennen wolle, mit der Idee des Schönen.

Hiermit hat uns Platon selbst gesagt, daß ihm die Ideen, diese verselbständigten Allgemeinbegriffe, als Hilfslinien dienten zur Konstruktion eines organischen Weltbildes unter dem Gesichtspunkt des vernünftigen Zweckgedankens. Man kann sie zwar nicht eigentlich „Zweckursachen“ nennen, denn hierzu fehlt ihnen (mit Ausnahme der obersten Idee) die wirkende und hervorbringende Kraft, wohl aber sind sie als die Urbilder zugleich

die Ziele, denen die Dinge zustreben, und bilden untereinander eine Stufenfolge nicht bloß von Allgemeinem und Besonderem, sondern auch von höheren und niederen Werten. Und darum steht nun an ihrer Spitze nicht etwa das Allgemeinste, die Idee des Seins, sondern das Wertvollste, die Idee des Guten. Diesen Schlußstein seines Gedankenbaues hat Platon eingehend erörtert im VI. Buch des Dialogs „Der Staat". Er geht davon aus, daß nur solche Regenten den Staat richtig zu verwalten und die gerechten Handlungen zu beurteilen verstehen, die durch vollendete philosophische Bildung zur Erkenntnis des Wesens des Guten-an-sich gekommen seien. Da dieses nun schwer zu erklären sei, wolle er es an seinem sichtbaren Abbild veranschaulichen, an der Sonne: wie diese sowohl das Auge erleuchte und das Gesehenwerden der Dinge ermögliche, als auch diesen selbst Werden und Wachsen und Nahrung verleihe, ohne doch selbst ein Werden zu sein, ebenso verleihe die Idee des Guten sowohl dem Erkanntwerdenden die Wahrheit (das wirkliche Sein) als auch dem Erkennenden das Vermögen (des Erkennens), sei also die Ursache sowohl des Erkennens als des Seins, selbst aber noch über das Sein erhaben an Hoheit und Macht. Die Idee des Guten, so faßt er die ganze Erörterung im VII. Buch zusammen, ist das höchste Wissensobjekt, unter allem Wißbaren zuletzt und am schwersten zu erschauen; erschaut aber, muß sie gedacht werden als die allgemeine Ursache alles Richtigen und Schönen, die Erzeugerin des Lichtes und seiner Quelle (der Sonne) in der sichtbaren Welt, in der durch Vernunft erkennbaren Welt aber selbst Quelle der Wirklichkeit und der Vernunft, ohne deren Erkenntnis man nicht verständig handeln kann weder im Privatleben noch im staatlichen. Daß diese höchste Einheit und erzeugende Ursache alles Seins und Erkennens nichts anderes als der schöpferische göttliche Geist sein könne, ist an sich klar und wird auch von Platon selbst unzweideutig ausgesprochen im „Philebos", wo es heißt, das Gute sei zwar nicht dasselbe mit dem menschlichen Geist des Sokrates, wohl aber mit dem wahrhaftigen und göttlichen Geist (Nus). Wie

im „Phaidros“ die Idee des Lebens mit der Seele als immateriellem (geistigem) Bewegungsprinzip vereinerleit worden war, so wird hier die höchste Idee des Guten in eins gesetzt mit dem höchsten, dem göttlichen Geist, den schon Anaxagoras als weltordnendes Prinzip zwar vorausgesetzt hatte, aber ohne ihn wirklich zu verwerten als die erklärende Ursache der Zweckmäßigkeit und des allgemeinen Guten. Ebendies aber ist für Platon nun dadurch ermöglicht, daß er den göttlichen Geist als ein und dasselbe erkennt mit der Idee des Guten, dem vollkommenen Urbild und der schöpferischen Ursache alles Seins und Erkennens, alles Richtigen und Schönen. Damit ist der auch von Anaxagoras noch nicht ganz überwundene Naturalismus der griechischen Naturphilosophen aufgehoben durch den neu gewonnenen Begriff Gottes als des vollkommenen schöpferischen Geistes, und damit ist zugleich der auch von Sokrates noch nicht ganz überwundene Naturalismus und Relativismus der sophistischen Moral aufgehoben durch die Zurückführung des Sittlichguten auf ein unbedingtes metaphysisches Prinzip, auf Gott als höchsten Weltzweck, der zugleich Weltursache ist. Kurz, Platon hat den Grund gelegt zu einer spekulativen Theologie, in der Metaphysik und Ethik, Welterklärung und Weltbeurteilung sich zur Einheit zusammenschließen. Sehen wir nun weiter, wie er diese Theologie im „Timaios“ und in den „Gesetzen“ ausgeführt hat in seiner Lehre von der Weltschöpfung und Weltregierung.

Das Weltall ist entstanden, denn es ist sichtbar und körperlich, alles sinnlich Wahrnehmbare aber ist auch ein Werdendes und Entstandenes. Das Werdende aber muß notwendig durch eine Ursache werden. Den Schöpfer und Vater dieses Alls nun zu finden, ist schwierig, und wenn man ihn gefunden, unmöglich, ihn allen verständlich zu machen. Gewiß ist zwar, daß der gute und vollkommene Meister diese schöne und vortreffliche Welt nach einem ewigen Urbild, das nur der Vernunft erkennbar, ins Dasein gerufen haben muß, aber eben darum, weil sie nur das zeitliche Abbild des ewigen Urbildes ist, läßt sich von ihrem Werden nur

eine wahrscheinliche Glaubensaussage geben, d. h. eine solche, die zwar nicht ohne Wahrheit, aber doch nicht reine Wahrheit ist, sondern sich zur Wahrheit ebenso verhält wie das Werden zum Sein. Mit diesem vorsichtigen Vorbehalt, im folgenden nur „Wahrscheinliches" aufzustellen, will Platon keineswegs sagen, daß diese Aufstellungen nicht ernst gemeint, sondern bloße Dichtungen oder Mythen sein sollen[1]); sie enthalten vielmehr zweifellos seine wirklichen Überzeugungen; nur daß er besonnen genug ist, für derartige spekulative Gedanken nicht volle wissenschaftliche Gewißheit, sondern nur relative Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen zu wollen – eine Besonnenheit, mit der er viele Philosophen und Theologen beschämt!

Vor allem fragt Platon, welcher Grund den Urheber des Alls zu seiner Wirksamkeit bewogen habe? Und er gibt darauf die schöne Antwort: Er war gut, und in einem Guten entsteht niemals irgendwelcher Neid, und weil er frei von diesem, so wollte er auch, daß alles ihm selbst so ähnlich wie möglich werde. Diesen Ursprung der Welt wird man mit Recht als den wahrsten zugestehen dürfen. Da nämlich Gott wollte, daß alles so gut wie möglich und nichts schlecht sei, da er aber alles Sichtbare in ungeordneter Bewegung vorfand, so führte er es zur Ordnung, also dem besseren Zustand, über. In der Erwägung nun, daß ein vernunftbegabtes Werk schöner als ein vernunftloses, Vernunft aber ohne Seele unmöglich sei, bildete er die Vernunft in eine Seele und die Seele in einen Körper ein. So ist die Welt als ein beseeltes und vernünftiges Wesen durch Gottes Vor-

[1]) Es dürfte doch wohl schwer zu sagen sein, was denn an den Lehren des „Timaios" mythischer sein sollte, als die in den älteren Dialogen vorgetragene Theorie, daß die Veränderungen der Dinge beruhen auf dem Kommen und Gehen, Erscheinen und Verschwinden der als lebendige und beseelte Wesen sich bewegenden Ideen z. B. des Schönen und Häßlichen, Warmen und Kalten, Geraden und Ungeraden und dergleichen. Im Vergleich zu dieser mythisch-animistischen Vorstellung in der ursprünglichen Ideenlehre Platons sind die Lehren des „Timaios" verhältnismäßig als nüchterne dogmatische Lehrsätze zu bezeichnen.

sehung entstanden, das einziggeborene sichtbare Abbild von dem, was in der unsichtbaren Welt das vollkommenste ist, d. h. der Idee des Guten, deren Identität mit Gottes Geist hier wieder sich bestätigt, da es unmittelbar vorher hieß, Gott habe die Welt ihm selbst ähnlich gemacht. Weiter wird beschrieben, wie Gott den Körper der Welt aus den vier Elementen Feuer und Erde, Wasser und Luft zusammengesetzt, ihr die vollkommene Kugelform und eine im Kreise sich schwingende Bewegung gegeben und durch alle diese Veranstaltungen sie zu einem seligen Gotte geschaffen habe. Aber auch die Seele, die diesen Körper beherrschen sollte, bildete Gott, und zwar noch vor dem Körper, aus einer Mischung des unteilbar Seienden und des Teilbaren (der Ideen und des Raumes) nach wohlberechneten Maßen, so daß sie das edelste von allen Geschöpfen wurde. Als nun der Vater, der das All erzeugt hatte, ansah, wie es bewegt und belebt und ein Bild der ewigen Götter (der Ideen[1]) geworden war, da empfand er Wohlgefallen an ihm, und in seiner Freude beschloß er, es noch mehr seinem Urbilde ähnlich zu machen, daher ließ er mit der Welt zugleich die Zeit entstehen als das bewegte Abbild der Ewigkeit, deren zeitloses Sein in der Welt zum zeitlich fortschreitenden Werden wird. Zur Erzeugung der Zeit und Unterscheidung der Zeitmaße bildete er die Sonne, den Mond und die fünf Wandelsterne, auch sie, wie das Weltganze, beseelte Körper, deren jedem er seine Kreisbahn vorschrieb. Hierauf bildete er aus dem glänzendsten Stoff, dem Feuer, die anderen (Fix-)Sterne, die wandellos als lebendige Wesen, göttlich und unsterblich, im selben Raume sich drehend, ewig verharren. Die Erde aber setzte er in die Mitte des Alls, als die älteste der gewordenen Götter, die Wächterin von Tag und Nacht. Endlich gab er diesen gewordenen Göttern und

[1]) Sofern oben Gott selbst als das Urbild der Welt bezeichnet war, werden die Ideen es nur insofern auch sein können, als sie von Gott nicht mehr real verschieden, sondern die Zweckgedanken seines schöpferischen Geistes sind; in dieser Richtung hat dann Aristoteles die Ideenlehre fortgebildet.

Götterſöhnen den Auftrag, ihrerſeits ſeine Schöpfertätigkeit nachahmend, die Welt mit lebendigen Geſchöpfen von allen Arten zu erfüllen. Dies geſchah in der Weiſe, daß Teile von dem Seelenſtoff, aus dem zuerſt die Weltſeele gebildet worden war, auf die Erde und die Sterne verpflanzt und von dieſen untergeordneten Göttern in ſterbliche Leiber eingebildet wurden. Zuletzt wird die Bildung des Menſchen beſchrieben, deſſen Vernunftſeele (im Kopf wohnend) direkt von Gott ſtammt, während die beiden niederen Seelenteile, der Zornmut und die Begierde, von den Untergöttern hinzugefügt und in Bruſt und Bauch lokaliſiert werden. So iſt der Menſch teils von überirdiſchem teils von irdiſchem Urſprung; daß aber ſeine wahre Heimat und das Ziel ſeines Strebens in der himmliſchen Welt ſei, iſt ſchon in der nach oben gerichteten Stellung ſeines Hauptes und ſeiner aufrechten Geſtalt ausgedrückt. – Der zweite Teil des „Timaios“ geht dann wieder auf die letzten Prinzipien zurück, um neben der zweckmäßig wirkenden Vernunft auch die von ihr nur teilweiſe beherrſchte „Miturſache“, die zweckloſe (blinde) Notwendigkeit zu betrachten. Iſt die ſichtbare und werdende Welt ein Abbild des Unſichtbaren und Seienden, ſo muß noch ein drittes vorausgeſetzt werden, eine Grundlage des Werdens, ein Aufnehmendes, worin das Urbild ſich abprägt; dieſes dritte muß, um alle Formen in ſich aufnehmen zu können, ſelbſt völlig formlos ſein: es iſt der Raum, der allem Werdenden zur Grundlage dient, ſelbſt aber nicht ſinnlich wahrnehmbar iſt, ſondern nur vom Verſtand durch ein unechtes (dem Denken der Ideen nur analoges) Schließen erfaßt und ungefähr beſtimmt wird. Aus dieſem „Nichtſeienden“, wie der Raum als das formloſe Gegenteil zu dem Sein der urbildlichen Formen auch heißt, läßt Platon durch mathematiſche Begrenzung die Elemente und Körper hervorgehen, die nichts ſind als mannigfache Kombinationen von Dreiecken; Größenverhältniſſe und Zahlen bilden die Form, wie die Seelen den lebendigen Inhalt der wirklichen Welt, die zwiſchen dem reinen Sein der Ideen und dem Nichtſein des Raumes in der Mitte ſteht.

Aber obgleich die Grundlage des Werdens nicht als positiver Stoff, sondern nur als Raum und Nichtseiendes bezeichnet wird, macht sich diese „Mitursache" doch als eine negative Größe und blinde Notwendigkeit in der Art geltend, daß dadurch in der wirklichen Welt die vollkommene Realisierung der Vernunftzwecke gehemmt und alle Unvollkommenheit, alles Übel der Welt bewirkt wird. In seinem letzten Werk, den „Gesetzen", wo Platon auf diese ideewidrige Seite der Wirklichkeit mehr als früher reflektiert, wird daher geradezu von einer der guten gegenüberstehenden bösen Weltseele geredet. Sie ist gewissermaßen die verselbständigte Unvernunft der blinden Naturnotwendigkeit, die zwar von der göttlichen Vernunft „überredet", „besiegt", ihren Zwecken dienstbar gemacht wird, aber doch nicht, ohne dieser immer auch einen gewissen Widerstand entgegenzusetzen. Zu der optimistischen Ansicht von der Welt, wie sie im „Timaios" verherrlicht wird als das einziggeborene Erzeugnis und Abbild des Vollkommenen und selbst als ein seliger Gott, bildet einen auffallenden Kontrast, oder vielleicht besser gesagt, eine ergänzende Kehrseite die pessimistische Beurteilung in folgendem Satz der „Gesetze": Die Welt ist zwar voll von vielem Guten, aber auch vom Gegenteil, und zwar ist des Nichtguten noch mehr, und darum besteht ein solch endloser Kampf, der einer erstaunlichen Wachsamkeit bedarf[1]); zu Bundesgenossen aber haben wir dabei Götter und Dämonen (gute Geister), und wir hinwiederum sind das Eigentum der Götter und Dämonen. Das fromme Vertrauen auf die trotz aller Weltübel doch alles zum Guten lenkende göttliche Vorsehung wird von Platon nachdrücklich gegen die Zweifel des Unglaubens verteidigt: Wenn schon tüchtige menschliche Hausväter, Heerführer und Staatsmänner für Kleines und Großes gleichmäßig besorgt sind, wie sollte da der Gott, der doch der weiseste ist

[1]) Ähnlich auch schon in dem früheren Dialog „Theaitetos": „Die Übel können nie aufhören, denn es muß immer ein Gegensatz zum Guten da sein; nicht unter den Göttern haben sie ihren Sitz, sondern den sterblichen Naturen und unserem (irdischen) Wohnsitz haften sie mit Notwendigkeit an."

und Fürsorge üben will und kann, für das Kleine, das ja das Leichtere ist, nicht sorgen, sondern nur für das Große, als ob er träge und nachlässig wäre und die Mühe scheute? Wir dürfen überzeugt sein, daß von dem Versorger des Alls alles zum Heil und Gedeihen des Ganzen geordnet ist, und daß daran auch jeder einzelne Teil das ihm Zukommende nach Möglichkeit zu erfahren und zu tun bekommt. Eines dieser immer aufs Ganze hinzielenden Teilchen bist auch du, Unglücklicher, wie klein du auch seiest. Du hast nur vergessen, daß alles, was entsteht, dem Wohlbefinden des Ganzen zu dienen hat, daß es nicht um deinetwillen wird, sondern du um seinetwillen. Du bist aber unwillig, weil du nicht weißt, wiefern das, was für das Ganze das beste ist, auch dir heilsam sei, soweit das gemeinsame Werden es gestattet. Gott hat jedem seine Stelle so angewiesen, daß er am besten dazu beitrage, daß im Ganzen das Gute siege und das Böse überwunden werde; aber die Ursachen des eigentümlichen Werdens der einzelnen hat er dem Willen eines jeden von uns überlassen; denn wie einer werden, welche Beschaffenheit der Seele er erlangen will, so wird auch fast immer ein jeder von uns. So verbindet sich für Platon mit dem religiösen Vorsehungsglauben der ethische Idealismus, der mit dem Dichter spricht: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne„ – „des Menschen Wille ist sein Himmelreich!“ Sofern aber doch immer in der Erfahrung ein nicht aufgehender Rest von tragischem Mißverhältnis zwischen Schuld und Schicksal bleibt, so sucht auch Platon die Lösung dieser Dissonanz im Hinweis auf jenseitige Vergeltung: Dem Gericht der Götter wirst weder du noch irgend ein anderer jemals entgehen. Magst du noch so klein sein und dich in die Tiefen der Erde verbergen, oder noch so hoch in den Himmel dich erheben: du wirst die gebührende Vergeltung, sei es hienieden oder im Hades oder an noch schrecklicherem Ort, zu erdulden haben. Darum ist auch das scheinbare Glück mancher Frevler kein Beweis gegen die göttliche Vorsehung, wie nur der meint, der nicht weiß, das auch jene – wider Willen – zum Zweck des Ganzen einen Beitrag leisten. Wer diese Wahrheit (daß zuletzt alles zum Guten mitwirken muß) nicht kennt, der ver-

mag nie das Leben inbezug auf Glück und Unglück richtig zu beurteilen.

Auf dem Grunde dieſer religiös-philoſophiſchen Weltanſchauung ruht Platons Ethik. Sie zeigt ebenſo zwei Seiten wie ſeine theoretiſche Weltanſchauung: Die Welt iſt als „Abbild des Schöpfers das größte und beſte, ſchönſte und vollkommenſte, einziggeborene Geſchöpf, ein ſichtbar gewordener Gott“ (nach dem „Timaios“, Schluß), anderſeits aber iſt ſie das Gegenteil der vollkommenen Ideenwelt, das Urbild kommt in Raum und Zeit nur zur geteilten und verzerrten, der Naturnotwendigkeit unterworfenen, kurz höchſt unvollkommenen Erſcheinung, iſt mehr Verhüllung als Offenbarung des wahren Seins, mehr Schatten als Realität. Der letzteren Anſicht entſpricht die weltflüchtige, beſchauliche und asketiſche Seite der platoniſchen Ethik, der erſteren aber die weltgeſtaltende praktiſch-ſoziale Seite derſelben. Man hat beide Seiten als theologiſche und philoſophiſche Ethik Platons unterſchieden; aber genau zutreffend iſt das inſofern nicht, als der Dualismus in ſeiner philoſophiſchen Entgegenſetzung von Idee und Erſcheinung, Allgemeinem und Beſonderem mindeſtens ebenſoſehr begründet iſt, wie in ſeiner orphiſchen Seelenlehre; hinwiederum verrät ſich das, freilich unzureichend gelungene, Beſtreben nach Vermittelung der Gegenſätze und Verſöhnung des Endlichen mit dem Göttlichen mindeſtens ebenſoſehr in ſeiner theologiſchen Lehre von der Offenbarung der Liebe, Weisheit und Vorſehung Gottes in der Welt und im Menſchenleben, wie in der philoſophiſchen Lehre vom Teilhaben der Erſcheinungen an den Ideen, der Menſchenſeele an der göttlichen Vernunft und vom Sichtbarwerden Gottes in der Schönheit und zweckmäßigen Ordnung der Welt. Eben dieſes Nebeneinander der beiden Gedankenſtrömungen, der auf Entgegenſetzung von Idee und Wirklichkeit und der auf Vermittelung beider mit einander gerichteten, iſt das Charakteriſtiſche der platoniſchen Philoſophie, die eben hierin als der Wendepunkt zwiſchen der antiken und der chriſtlichen Denkweiſe erſcheint. Und dieſe Doppelſeitigkeit zeigt ſich in ſeiner

Ethik ganz ebenso und aus denselben Gründen wie in seiner theoretischen Spekulation.

Im Dialog „Theaitetos" knüpft Platon an die Klage über das nie endende Übel dieses Erdenlebens (oben zitiert, S. 29) die Mahnung an: Daher muß man versuchen so rasch wie möglich von hier dorthin zu fliehen. Die Flucht aber besteht in der möglichsten Verähnlichung mit Gott, und diese geschieht, indem man gerecht und fromm wird mit Einsicht. Denn nur die Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes und das Streben nach Verähnlichung mit ihm[1]) ist echte Tugend, wogegen es bloße Scheintugend ist, um irgendwelcher nützlicher Zwecke willen die Schlechtigkeit zu meiden. Indem also das unbedingte, in Gott angeschaute Ideal zur Norm des Echtsittlichen wird, wird dieses jetzt von der relativen Nützlichkeitsmoral scharf unterschieden — ein Fortschritt der sittlichen Erkenntnis, der auch nicht zu teuer erkauft war durch die einseitig-idealistische Unterschätzung der gewöhnlichen bürgerlichen Moral. Die gewöhnlichen Menschen gleichen, nach dem bekannten Gleichnis im „Staat", den Gefangenen, die in dunkler Höhle nur Schattenbilder des Wahren zu sehen bekommen; sind sie aber einmal, nicht ohne viele Mühe, aus der Tiefe zum Tageslicht der Ideenwelt emporgeklettert, dann erscheint ihnen in diesem wahren Lichte alles ihr früheres Meinen und Wertschätzen als eitel Torheit. Nach dem „Phaidon" ist das Leben des wahren Philosophen eine stete Vorbereitung auf das Sterben, denn nicht auf den Leib ist seine Sorge gerichtet, sondern auf die Seele, daß er sie von den Fesseln des Leibes befreie. Solange die Seele mit diesem Übel

[1]) Kombiniert man hiermit die Ausführung des „Symposion" über den Eros, den Mittler zwischen Gott und Menschen, den göttlichen Dämon, der im Menschen die Sehnsucht nach der übersinnlichen Welt, das Streben nach dem Ganzen, die Begeisterung für das Schöne und Wahre wirkt, so ergibt sich der Grundgedanke der religiösen Mystik und Spekulation: des Menschen Streben nach Verähnlichung und Gemeinschaft mit Gott ist Offenbarung des ihm innewohnenden Gottesgeistes. Vergl. Augustins Wort: „Weil wir zu Gott geschaffen sind, ist unser Herz ruhelos, bis es zur Ruhe kommt in Gott."

verkoppelt ist, werden wir durch tausend Hindernisse an der vollen Erlangung des ersehnten Glückes wahrer Erkenntnis gehindert; doch werden wir ihm am nächsten kommen, wenn wir soviel wie möglich uns vom Leibe rein halten, bis der Gott selbst uns erlösen wird. Dann werden wir von des Leibes Unvernunft los und rein sein und mit ebensolchen zusammensein und durch uns selbst alles lauter erkennen, denn die reine Wahrheit wird nur von Reinen erfaßt.

Man mag diese weltflüchtig-asketische Stimmung einseitig finden, aber man darf nicht übersehen, daß sie eben die anfängliche Form war, unter der sich der große und neue Gedanke des unbedingten Wertes des sittlich Guten oder, kantisch ausgedrückt, der kategorische Imperativ der Pflicht, die Forderung der unbedingten Unterordnung alles sinnlich-selbstischen Begehrens unter das Vernunftgesetz dem Geiste Platons aufgedrängt hat. War diese Einsicht einmal gewonnen und als oberste Richtschnur aller sittlichen Urteile sichergestellt, so konnte dann immerhin auch der relative Wert anderer Güter anerkannt und in dem richtigen Ebenmaß, der harmonischen Ordnung aller Begehrungen unter der Herrschaft der Vernunft die sittliche Gesundheit des ganzen Menschen oder die Tugend gefunden werden. Dies hat Platon selbst in mehrfacher Weise ausgeführt. Im Dialog „Philebos" untersucht er die Frage nach dem höchsten Gut und widerlegt zunächst die (kyrenaische) Lehre, daß es in der Lust bestehe; dann wendet er sich aber auch gegen die (kynische) Meinung, daß es ausschließlich in der Einsicht bestehe. Denn so viel höher auch die philosophische Erkenntnis über der Lust stehe, und so gewiß sie dem göttlichen Urbild am nächsten verwandt sei, so wäre doch ein ganz empfindungsloses Leben auch nicht das richtige. Es müsse also das höchste Gut gedacht werden als harmonische Verbindung und Stufenreihe von Gütern: das höchste ist die Teilnahme an der Idee des Guten selbst (die Verähnlichung mit Gott als Ideal des Guten nach dem „Theaitetos"), dann die Gestaltung der Wirklichkeit nach dem Maße des Schönen, dann Vernunft und Einsicht (praktische Lebensweisheit),

weiter Besitz von einzelnen Wissenschaften, Künsten und richtigen Vorstellungen, endlich als letztes die reine und harmlose sinnliche Lustempfindung. So wird denn auch (im „Staat") die Tugend nicht mehr nach Sokrates mit dem Wissen vereinerleit, sondern sie besteht in der die Gesundheit der ganzen Seele ausmachenden Wohlordnung ihrer verschiedenen Teile, und demgemäß teilt sich die an sich einheitliche Tugend in eine Mehrheit von Tugenden: der Vernunft, der die Leitung der Seele zusteht, kommt die Weisheit zu, dem Mut, der die Vernunftforderungen gegen den Widerstand von innen und außen durchzuführen hat, eignet die Tapferkeit, dem niederen Begehrungsvermögen die Selbstbeherrschung oder Besonnenheit, endlich die richtige Ordnung dieser Teile in der Harmonie der ganzen Seele ist die Gerechtigkeit. Ist sonach die Tugend die seelische Schönheit und Gesundheit des Menschen, so versteht es sich von selbst, daß sie allein wahrhaft glücklich macht. Wollte man fragen, ob die Gerechtigkeit dem Menschen nützlicher sei oder die Ungerechtigkeit, so wäre das ebenso unvernünftig, wie wenn man fragen wollte, ob es besser sei, gesund oder krank zu sein, eine verdorbene und unbrauchbare oder eine tüchtige Seele zu haben. So unbedingt und alles überragend ist der innere Wert der Tugend, daß der Rechtschaffene, auch wenn er von Göttern und Menschen verkannt wäre, doch für glücklich, der Lasterhafte, auch wenn er vor beiden seine Schlechtigkeit verbergen könnte, doch für unselig zu halten wäre. Doch ist dieser Fall in Wirklichkeit nicht denkbar, weil das Gute und Böse meistens schon in diesem Leben, jedenfalls aber und gewiß nach dem Tode seinen Lohn erntet; denn so wenig der Gerechte von der Gottheit je verlassen werden kann, so wenig kann der Schlechte seiner Strafe entgehen. Wir haben ja schon oben gesehen, daß Platon den endlichen Ausgleich der diesseitigen Dissonanz von Verdienst und Schicksal von einem gerechten Gericht im Jenseits erwartet; es ist das eine Forderung seines Glaubens an eine sittliche Weltordnung, durch welche seine Überzeugung vom unbedingten inneren Wert der Tugend nicht beeinträchtigt,

sondern nur ergänzt wird. Weil es ihm mit dieser Überzeugung hoher Ernst ist, darum urteilt er so abschätzig über die „Sklavenmoral“ der Nützlichkeitsmotive, die nur tapfer sei aus Furcht, nur enthaltsam aus Begehrlichkeit, die nur Lüste um Lüste wie Münzen eintauschen wolle, ohne die rechte Münze zu kennen, gegen die man alles andere eintauschen sollte, die wahre auf Vernuft gegründete („autonome“) Tugend. Ebendarum verwirft Platon auch den volkstümlichen und auch von Sokrates noch geteilten Grundsatz, daß man den Freunden zwar Gutes, den Feinden aber Böses tun solle; da der, dem man Schaden antut, dadurch schlechter wird, so würde der Gerechte nach jenem Grundsatz seine Feinde schlechter machen, also Ungerechtigkeit fördern, was ein innerer Widerspruch wäre; sonach kann es nie des Gerechten Sache sein zu schaden, weder einem Freunde noch sonst jemand.

Doch nicht das Leben des einzelnen ist es, an dem sich das Ideal der Gerechtigkeit erschöpfend beschreiben läßt, nur im sozialen Gesamtleben des Staates kann es zur vollen Darstellung kommen. Wie die Gerechtigkeit der Einzelseele darin besteht, daß ihre drei Teile oder Kräfte: Vernunft, Mut und Begierde, in der rechten Ordnung zueinander stehen, so auch die Gerechtigkeit des Staates darin, daß jeder das Seine tut und jedem das Seine wird. Mit diesem Grundsatz trat Platon dem demokratischen Gleichheitsstreben entgegen, das sich besonders unheilvoll darin erwies, daß alle Bürger, unangesehen ihrer Befähigung, auf alle Ämter Anspruch hatten und die Besetzung der wichtigsten Posten nach dem Los erfolgte, und diese Massen- und Parteiherrschaft wurde um so zucht- und zügelloser, je mehr sie dem Einfluß der sophistischen Redner unterlag, deren Aufklärung alle Achtung vor Gesetz und Sitte, vor Glauben und Herkommen untergrub. Im Gegensatz zu dieser subjektivistischen Zersetzung des alten Stadt-Staats entwarf Platon sein Ideal des Vernunftstaates, das die seltsamste Mischung von aristokratischer Reaktion und kühnstem Radikalismus war. Entsprechend den drei Teilen oder Kräften der Seele teilt sich sein Staat

in die drei Stände: den Nährstand, Wehrstand und Lehrstand. Der erste, dem die Gesamtheit der erwerbstätigen Bürger angehört, hat nur die Aufgabe, für die materielle Subsistenzgrundlage des Staats zu sorgen, ist aber von aller Beteiligung an den Staatsgeschäften und von aller höheren Bildung völlig ausgeschlossen. Die beiden oberen Stände sind die Regenten und Wächter des Staates im Krieg und Frieden, müssen dafür aber auch ihr ganzes Leben ausschließlich in den Dienst des Staates stellen, dürfen keinerlei Erwerbsarbeit treiben – sie werden vom Staat durch Naturalbesoldung erhalten – dürfen kein Privateigentum besitzen und müssen sogar auf eigene Familie verzichten – nach staatlicher Anordnung werden junge Männer und Frauen zeitweise gepaart, und die so erzeugten Kinder gehören von der Geburt an nicht den Eltern – diese dürfen sie nie kennen lernen – sondern dem Staat, der sie gemeinsam erziehen läßt. Diese Erziehung systematisch im Hinblick auf ihre staatliche Aufgabe zu regeln, ist das Hauptabsehen des Philosophen; sein Idealstaat ist wesentlich eine Erziehungsanstalt für die Kinder der oberen Stände, die – beide Geschlechter zusammen – durch Gymnastik, Musik, Mathematik und zuletzt (wenigstens eine Elite) durch die Dialektik zu den Tugenden tüchtiger Beamten und Soldaten herangebildet werden. Regenten aber sollen nur die sein, die im obersten philosophischen Erziehungskurs zum höchsten Wissen von der Idee des Guten aufgestiegen sind, in deren Erkenntnis sie die vollkommene Norm und das Motiv des richtigen Handelns in der Leitung des Staats besitzen. Ist also die Gottesidee die erleuchtende und belebende Sonne in diesem Staat, von der durch die Vermittelung der philosophischen Regenten die Ordnung und Gerechtigkeit des Ganzen bestimmt wird, so mögen wir diesen Staat gewissermaßen als das von Platon erschaute und ersehnte Reich Gottes auf Erden bezeichnen.

Gewiß ein großartiger Gedanke, obgleich er an schweren Mängeln leidet, die seine Ausführbarkeit undenkbar machen. Ein neues Ideal, das zum Angelpunkt hat die Erziehung zur T[illegible] Gottes-

erkenntnis, und doch eingeengt ist in den engen Rahmen des griechischen Stadt-Staates – ein Widerspruch zwischen Inhalt und Form, noch greller als beim jüdischen Gottesstaat! Und noch fataler ist der innere Widerspruch zwischen den oberen Ständen und der unteren Masse: in letzterer lebt jeder nur seinen besonderen niederen Interessen, ausgeschlossen von den allgemeinen Zwecken des Staates und den idealen Gütern der Kultur und der Wahrheitserkenntnis; umgekehrt die oberen Stände leben nur im allgemeinen, in den Ideen des Staats, der Wissenschaft, Gottes, aber sie müssen der Idee alle besonderen Interessen ihrer Einzelpersönlichkeit opfern; sie gehen als Menschen unter, um nur noch Staatsdiener und Philosophen zu sein. Da haben wir das praktische Seitenstück zum theoretischen Dualismus dieser Philosophie: wie die Idee und Erscheinung, die übersinnliche und sinnliche Welt auseinander bleiben, so zerfällt der platonische Idealstaat in die Minderheit der Auserwählten, die im strengen Dienst der Idee ihr menschliches Selbst verlieren, und in die Menge der ideelosen Menschen, die nur den niederen selbstischen Interessen leben. Dieser philosophische Gottesstaat gehört nur den wenigen Gebildeten, die reich an Geist sind, für die vielen Armen am Geist hat er kein Heil, kein Evangelium.

3. Aristoteles.

Der Schüler Platons, Aristoteles (384 – 322), tadelte an seiner Lehre, daß er die Allgemeinbegriffe als selbständige und von den Dingen getrennte Wesen gedacht und das Werden der Dinge nicht zu erklären vermocht habe. Er sucht diesen Fehler dadurch zu verbessern, daß er aus der platonischen „Idee“ die den Dingen einwohnende Form macht, zu der sich der Stoff wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit verhalte; denn alles Werdende wird aus etwas und zu etwas; das woraus es wird, ist ein relativ Seiendes und relativ Nichtseiendes, also eben die Möglichkeit dessen, wozu

es wird, und das Werden ist der Übergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, die Verwirklichung der Form im Stoff. Der Stoff als solcher oder die „erste Materie“ ist das Formlose und Unbestimmte, das die Unterlage alles Werdens bildet und daher diesem vorauszusetzen ist, das aber als das Bestimmungslose selbst nicht erkennbar ist. In allen Dingen der Welt ist Stoff und Form so ineinander, daß es weder ungeformten Stoff noch stofflose Form gibt; bei den organischen Wesen wirkt von Anfang die Form im Stoff als die bewegende und Zweckursache seines Werdens und Wachsens; bei den Kunstprodukten kommt die Form, z. B. als der gestaltende Gedanke des Baumeisters, zu dem Stoff des Bauholzes, der zwar inbezug auf das Haus noch ungeformt, an sich aber doch auch schon geformter Stoff ist, von außen hinzu. Die ganze Welt ist sonach eine Stufenreihe von Dingen, deren jedes dem niederen gegenüber die Form, der verwirklichte Zweck, dem höheren gegenüber aber zugleich der Stoff, die zu verwirklichende Möglichkeit, das Mittel ist. Dieses System des zweckmäßigen Werdens muß aber nach unten und oben eine Grenze haben: dort in der ersten Materie, die nur bewegt wird, hier in der reinen Form, die unbewegt und nur bewegend ist. So führt die Aristotelische Philosophie über die Welt des Werdens hinaus zu Gott als der obersten bewegenden und Zweckursache des Ganzen.

Im zwölften Buch seiner „Metaphysik“ (Kapitel 6 bis 10) hat Aristoteles seine Gottesidee als den notwendigen Abschluß seines teleologischen Weltbildes erörtert – der erste und für die Folgezeit überaus wichtige Versuch einer wissenschaftlichen Begründung des theistischen Gottesglaubens. Die Bewegung, sagt Aristoteles, ist ebenso anfangs- und endlos wie die Zeit. Aber alle Bewegung setzt eine bewegende Ursache voraus, die nicht eine bloße Möglichkeit sein kann – der Stoff kann nicht sich selbst bewegen – sondern eine wirkliche Tätigkeit sein muß, und zwar, als erste Ursache aller Bewegung, eine nicht selbst mehr bewegte sondern nur bewegende Tätigkeit. Sofern nun die Bewegung eine ewige ist, muß auch ihre

Urſache ewig ſein, ſofern ſie eine ſtetige iſt, muß ihre Urſache eine einheitliche ſein und alle Veränderung ausſchließen; unveränderlich aber iſt nur das Unkörperliche, da alles Stoffliche wandelbar iſt; auch hat alles Körperliche eine Größe, das erſte Bewegende aber kann keine Größe haben, da es dann ein Begrenztes wäre und als ſolches nicht Urſache einer ewigen Bewegung ſein könnte. Das erſte Bewegende muß alſo reine und einfache, ſtoff- und körperloſe Energie ſein, eine ſolche aber iſt nur das Denken. Das Denken Gottes aber kann nur das Beſte und Höchſte zum Gegenſtand haben, es iſt alſo ein Denken ſeiner ſelbſt, darin beſteht die Vollkommenheit und Seligkeit des Lebens Gottes.

Wenn nun der Gottheit immer so wohl ist, wie uns zuweilen (im Denken des Wahren), so ist sie bewundernswert, wenn aber noch wohler, dann noch bewundernswerter. Und so verhält es sich wirklich. Leben wohnt in ihr, denn der Vernunft Tätigkeit ist Leben, der Gottheit Tätigkeit bestes und ewiges Leben. Die Gottheit, sagen wir, ist das ewige beste lebendige Wesen, also Leben und stetige ewige Fortdauer wohnet in der Gottheit, denn sie ist Leben und Ewigkeit. Daß es also eine ewige unbewegliche, vom Sinnlichen getrennt selbständig existierende Wesenheit gibt, ist klar.

So hat Ariſtoteles, von der Welt des Werdens zu ihrem letzten Grund zurückgehend, den Gedanken Gottes als des abſoluten ſelbſtbewußten Geiſtes gewonnen. Aber, hat man gefragt, kann dieſer Gott, deſſen Weſen nur im Denken des Denkens, in der inhaltloſen Form des bloß nach innen gerichteten Selbſtbewußtſeins zu beſtehen ſcheint, der erklärende Grund der Welt und vollends der Gegenſtand des religiöſen Glaubens ſein? Hierauf iſt zunächſt zu antworten, daß die Auffaſſung des Ariſtoteliſchen Gottesbegriffs als des abſtrakten Selbſtbewußtſeins dem eigentlichen Sinn des Philoſophen ſchwerlich entſpricht. Allerdings ſagt er, daß Gott nichts denken könne, das niederer als er wäre, alſo nicht die Welt in ihrer Zufälligkeit und Veränderlichkeit; aber warum nicht die Welt als den Inbegriff der im Stoff realiſierten idealen Formen und Zwecke? In der Tat

deutet dies Aristoteles selbst an bei seiner Erörterung der Frage, ob der Gegenstand des göttlichen Denkens zusammengesetzt sei? Er verneint das aus dem doppelten Grunde, weil das Unstoffliche auch unteilbar sei, und weil das Denken in den Teilen eines Ganzen der Veränderung unterworfen wäre; aber er fügt dann sogleich die bedeutsame Vergleichung hinzu: wie die menschliche Vernunft, obgleich das Zusammengesetzte ihr Gegenstand sei, doch zu manchen Zeiten sich verhalte, indem sie nämlich nicht in diesem oder jenem Teil das Gute, sondern im Ganzen das höchste Gut finde, und das trotz der Verschiedenheit des Objekts vom Subjekt, ebenso verhalte sich das göttliche Denken, dessen Objekt es selbst sei, durch alle Ewigkeit. D. h.: wie das menschliche Denken trotz seiner gewöhnlichen Bewegung in der diskursiven Betrachtung der einzelnen Teile sich doch hie und da zur intuitiven Erfassung des allgemeinen, alle Teile zur Einheit zusammenfassenden Endzweckes des Ganzen erhebt, so ist der dauernde Inhalt des göttlichen Denkens die konkrete Einheit der in der Welt verwirklichten Zweckgedanken, die ideale Weltordnung. Eben das bestätigt sich in der unmittelbar sich anschließenden Erörterung der Frage, auf welche von beiden Weisen die Natur des Alls das Gute und Beste enthalte, ob als etwas Besonderes, selbständig in sich Existierendes, oder als die Ordnung seiner Teile? Die Antwort ist, daß es auf beide Arten zugleich sein müsse, wie ja auch bei einem Heere das Gute sowohl in der Ordnung als auch im Feldherrn liege, und mehr noch in diesem, denn nicht er ist durch die Ordnung, sondern die Ordnung durch ihn; alles in der Welt ist in Beziehung auf einen Endzweck zusammengeordnet, aber nicht jedes auf gleiche Weise, sondern so, daß jedes Glied, wie in einem Haushalt, nach seiner Natur tätig ist und zum Besten des Ganzen umsomehr beiträgt, je höher es selbst geartet ist. — Hierin ist unverkennbar der tiefsinnige Gedanke wenigstens angedeutet, soviel auch an seiner Durchführung fehlen mag, daß Gott sowohl über der Welt in sich selbst existiere als selbstbewußter Geist, wie auch in der Welt als der alle ihre Teile zur

Einheit eines Organismus ordnende Zweckgedanke; das göttliche Selbstbewußtsein ist also nicht leere Form, sondern ist zugleich das Bewußtsein der idealen Weltordnung als des Endzwecks, dem alle Teile der Welt als dienende Mittel untergeordnet sind.

Wie aber kommt diese göttliche Weltidee dazu, wirkliche Welt in Raum und Zeit zu werden? Hier liegt die Hauptschwierigkeit der aristotelischen Metaphysik. Da die göttliche Tätigkeit nach Aristoteles nur im unveränderlichen Denken des Vollkommenen (der intelligiblen Welt) besteht, so kann er ihm kein schöpferisches Hervorbringen der wirklichen Welt zuschreiben. Gott ist zwar die erste Ursache der Bewegung, aber nicht so, daß eine Tätigkeit von ihm ausginge, sondern nur so, daß er der Gegenstand des Verlangens und Strebens der Welt zum vollendeten Ideal ist. Nicht Gott liebt die Welt, sondern die Welt liebt Gott, durch seine Anziehungskraft wird das in ihr liegende Vermögen zur Entwickelung im teleologischen Weltprozeß getrieben. Die Tätigkeit fällt nicht auf die Seite Gottes, der in seiner Selbstgenügsamkeit der Welt nicht bedarf, und der hier nicht, wie bei Platon, durch Liebe zur Selbstmitteilung getrieben wird, sondern sie fällt nur auf die Seite der Welt, die zu Gott hinstrebt. Wie kann aber ein solches Streben bei der untermenschlichen Natur gedacht werden? In der dem Werdeprozeß der Welt zu Grunde liegenden Materie kann es jedenfalls nicht begründet sein, denn diese ist nach Aristoteles der konträre Gegensatz zu Gott, eine negative Größe, die der Verwirklichung der Zweckursachen Widerstand und Hemmung entgegensetzt und daher die Ursache der Unvollkommenheit und Zufälligkeit in der Natur ist. Dieser Dualismus zwischen einem in sich beruhenden, nur auf sich gerichteten Gott und einer leblosen Materie ist von Aristoteles nicht überwunden und daher das Werden der Welt sowenig oder noch weniger erklärt als bei Platon. Und nicht gehoben, sondern verstärkt wird die hier vorliegende Schwierigkeit des aristotelischen Systems durch die Vorstellung, daß Gott die Welt von ihrem Umkreis aus in Bewegung setze, indem er ihre Kreisbewegung

hervorbringe. Auch wenn man von der Räumlichkeit, die hierbei Gott zugeschrieben zu werden scheint, absehen möchte, bliebe doch schwer zu denken, wie durch das auf sich selbst gerichtete Denken Gottes die Kreisbewegung der Welt verursacht werden könne, und vollends wie aus dieser einförmigen Bewegung alle Mannigfaltigkeit des Werdens in der Welt hervorgehen könnte. — Es wird sich somit nicht leugnen lassen, daß die aristotelische Metaphysik zwar den Gedanken des rein geistigen absoluten Wesens Gottes mit großer Schärfe erfaßt, aber den schon bei Platon hervortretenden Gegensatz zwischen dem jenseitigen Gott und der räumlich-zeitlichen Welt nicht nur nicht überwunden, sondern vielmehr gesteigert und fixiert hat.

Derselbe Gegensatz kehrt in anderer Wendung auch in der aristotelischen Lehre vom Menschen wieder. Zu der animalischen Seele, die der Mensch mit dem Tier gemein hat, und die nichts anderes ist als die den Stoff zum lebendigen Leib gestaltende und bewegende Form, kommt beim Menschen als das ihm Eigentümliche die Vernunft hinzu, die sich zur leiblichen Seele als gänzlich andersartiges, rein geistiges Wesen verhält, von göttlichem Ursprung ist und von außen in die Seele wie ein fremder Geist hereintritt, daher auch den Untergang des Leibes überdauert. Streng genommen gilt dies freilich nur von der „tätigen Vernunft", deren Wesen auch beim Menschen wie bei Gott im reinen Denken besteht und die allein das Göttliche im Menschen ist, wogegen die „leidende Vernunft" an den Zuständen des Körpers beteiligt ist und mit diesem entsteht und vergeht. Diese bildet gewissermaßen das vermittelnde Band zwischen der animalischen Seele und der reinen Vernunft oder Denkkraft. Da nun aber zur leidenden Vernunft alle die seelischen Tätigkeiten und Zustände gehören, die das individuelle Leben ausmachen, wie Begehren und Fühlen, auch Erinnerung, so erscheint es mindestens zweifelhaft, ob dem individuellen Ich die Unvergänglichkeit zukomme oder nur der überindividuellen Vernunft? Überhaupt ist es bei der Art, wie Aristoteles das menschliche Wesen aus Bestandteilen von gänzlich verschiedener Art und Ur-

sprung zusammengesetzt sein läßt, schwer zu sagen, wo denn eigentlich das wirkliche Selbst, das zentrale Prinzip des Menschen liegt, ob auf Seiten seiner leiblich bedingten und auf die äußere Welt bezogenen praktischen Tätigkeit oder seines von alledem abgezogenen und nur auf die idealen Formen gerichteten beschaulichen Denkens? Wenn die Vernunft im engeren Sinn, als reine oder „tätige", nur im letzteren sich äußert, so scheint das praktische Leben außer ihrem Bereich zu liegen, dann aber stehen wir ratlos vor der Frage, was denn das Prinzip der sittlichen Selbstbestimmung und Handlung sei? Es verrät sich bei Aristoteles noch mehr als bei Platon der dem Griechentum überhaupt eigentümliche aristokratische Intellektualismus, der die Vernunft nur im philosophischen Denken sucht und ihre Offenbarung im Wollen und Wirken, im Fühlen und Schauen verkennt oder doch unterschätzt.

Bei Platon war dieser philosophische Intellektualismus noch gemildert durch seine dichterisch und religiös beanlagte Individualität; der göttliche Eros war bei ihm der Mittler nicht nur zwischen der sinnlichen und idealen Welt, sondern auch zwischen der philosophischen Abstraktion und der religiösen Kontemplation. Bei Aristoteles ist die Philosophie zur Wissenschaft fortgebildet, aber eben damit zugleich die Wärme der Andacht und der Schwung der Begeisterung verschwunden, der die platonische Philosophie zur Religion des späteren Hellenismus und zur Vorbereitung des Christentums gemacht hat. Zu dem aristotelischen Gott, der in erhabener Höhe selbstgenügsam nur sich selbst denkt, kann der Mensch wohl in Ehrfurcht aufschauen, aber er kann nicht zu ihm in ein religiöses Verhältnis wechselseitiger Gemeinschaft treten, er kann sich nicht zur Liebe Gottes erhoben fühlen, wenn er in Gott keine Liebe zum Menschen voraussetzen darf. Und wenn auch die Vernunft ein Göttliches im Menschen heißt, so soll sie das doch nur sein als die Kraft philosophischen Denkens, die selten und in Wenigen sich offenbart; dem Herzen des Menschen bleibt dieser göttliche Denkgeist fremd und die Gemeinschaft der Menschen vermag er nicht mit göttlicher Liebeskraft zu erneuern und

zur Einheit eines Reiches Gottes zusammenzuschmelzen. So läßt die aristotelische Philosophie das religiöse Bedürfnis des menschlichen Gemüts noch weit mehr unbefriedigt als die platonische.

4. Die Stoiker.

Die Philosophie der stoischen Schule, begründet von Zenon aus Kittion in Cypern (340–265) und weiter ausgebaut von Chrysippos aus Soli in Cilicien (280 bis 206), charakterisiert sich einerseits als Weiterbildung des praktischen Idealismus und Individualismus, wie er von Sokrates ausgegangen und besonders kräftig und einseitig von den Kynikern (Antisthenes und Diogenes) vertreten worden war; anderseits als Reaktion gegen den theoretischen Dualismus der platonisch-aristotelischen Philosophie durch Rückgang auf den vorsokratischen Monismus, besonders des Herakleitos, dessen materialistische Grundlage durch Aufnahme des aristotelischen Zweckprinzips zu einem logisch-dynamischen Pantheismus erhoben wurde, der sich zur Begründung einer sittlich-religiösen Lebensanschauung verwerten ließ. Aus der unmittelbaren Verbindung so verschiedenartiger Prinzipien ergaben sich natürlich manche Schwierigkeiten und Widersprüche, deren Lösung den Stoikern nie gelungen ist; aber trotz aller seiner theoretischen Mängel war der Stoizismus als praktische Lebensanschauung, die sittliche Kraft mit religiöser Ergebung verband, nicht bloß ein wertvoller Ersatz für die verfallenden Volksreligionen, sondern auch die nächst dem Platonismus wichtigste Vorbereitung des Christentums.

Die stoische Metaphysik ging aus von der materialistischen Voraussetzung, daß alles Wirkliche ein Körper sei, und zwar sollte dies nicht bloß von allen Substanzen, einschließlich Gott und die Seele, gelten, sondern sogar von den Eigenschaften der Dinge und von den Zuständen, Affekten, Tugenden der Seele, die aus körperlichen Strömungen und Spannungen bestehen sollen. Gleich-

wohl unterſcheiden die Stoiker innerhalb der einzelnen Dinge zwiſchen dem leidenden Stoff und der tätigen Kraft, die zwar ebenfalls etwas körperhaftes, aber von feinerer Stofflichkeit als der eigentliche, leidende Stoff ſei. Alle Kräfte der Welt ſind Ausflüſſe einer Urkraft, die einerſeits vollkommenſter Stoff, nämlich feuriger Hauch, belebendes und geſtaltendes Feuer iſt, andererſeits zugleich vollkommene Vernunft (Logos), Seele, Geiſt, Vorſehung, Geſetz der Welt. Dieſes göttliche Urweſen hat zwar ſeinen Hauptſitz im äußerſten Umkreis der Welt, verbreitet ſich aber von da aus auch durch das Ganze der Welt und wirkt in allen ihren Teilen als ſchaffende Kraft. Die Weltbildung ſtellten die Stoiker dar als eine Verwandlung des Urfeuers in eine Dunſtmaſſe, aus der ſich die Elemente Waſſer, Erde, Luft und Feuer ausſcheiden, deren verſchiedene durch ihre Schwere bedingte Lagerung den Aufbau der Welt bewirkt. Aber wie die Welt ausgegangen iſt aus Gott, ſo geht ſie am Ende dieſer jetzigen Periode wieder in ihn zurück, indem ein Weltbrand alle Dinge wieder in ihren Urzuſtand, eine feurige Dunſtmaſſe, verwandelt; auf dieſe Weltzerſtörung wird dann eine neue Weltbildung folgen und in dieſer neuen Welt werden, da alles nach denſelben Geſetzen ſich vollzieht, alle Dinge und Menſchen, Zuſtände und Ereigniſſe genau ſo wie in der jetzigen Welt wiederkehren, bis auch ſie wieder der Zerſtörung durch den Weltbrand verfällt. Dieſe Theorie vom endloſen Kreislauf des Werdens und Vergehens haben die Stoiker von Herakleitos (S. 9), die von der Wiederkehr aller Dinge von den Pythagoräern (S. 6) übernommen; ſie entſpricht der naturaliſtiſchen, eines abſoluten Endzwecks entbehrenden Seite ihres Pantheismus, wobei doch eine relative Zweckmäßigkeit im einzelnen nicht ausgeſchloſſen war. Inſofern nämlich die Gottheit als Körper mit Naturnotwendigkeit wirkt, iſt alles Geſchehen durch den notwendigen Zuſammenhang von Urſache und Wirkung beſtimmt; ſofern ſie aber zugleich als vernünftiger Geiſt zweckẗätig iſt, führt der Naturprozeß zu zweckmäßigen Bildungen; von jener Seite betrachtet, erſcheint alles Geſchehen als „Verhängnis“, von dieſer dagegen als

Walten einer weisen „Vorsehung“. Auf diese letztere Seite haben die Stoiker großes Gewicht gelegt und sich eifrig bemüht, ihren Vorsehungsglauben durch Nachweisung des Zweckmäßigen in der Welteinrichtung zu begründen und gegen die aus der Erfahrung der Übel der Welt entnommenen Einwürfe zu verteidigen; was ihnen freilich umso mangelhafter gelang, je mehr sie an die Stelle der großen ethischen Gesichtspunkte des platonisch-aristotelischen Idealismus nur eine kleinliche Betrachtung der Nützlichkeit der Dinge für das Wohlbefinden des Menschen zu setzen pflegten, hierin die Vorläufer der berüchtigten Physikotheologen des 18. Jahrhunderts; bei beiden hängt dieser Fehler zusammen mit der individualistischen Denkart, die keine gemeinsamen sittlichen Zwecke und keine ihrer Verwirklichung dienende Geschichtsentwickelung kannte.

Auch die menschliche Seele hielten die Stoiker für einen Körper, dessen Stoff aber der reinste und edelste, ein Ausfluß des göttlichen Feuergeistes sei und bei der Entstehung der ersten Menschen sich aus dem Äther in ihre Leiber herabgesenkt habe und von den Eltern als Ableger ihrer Seelen auf die Kinder übergehe. Sie unterschieden an der Seele den herrschenden Teil, die Vernunft, deren Sitz im Herzen sei, und sieben untergeordnete Kräfte: die fünf Sinne, das Sprachvermögen und die Zeugungskraft. Obgleich sie meinten, daß der Seelenstoff sich vom Blute nähre, nahmen sie doch eine den Leib überlebende Fortdauer der menschlichen Seelen, sei es aller oder doch derer der Weisen, an, jedoch nicht eine endlose, sondern nur bis zum Weltende, bei dem sie mit allen anderen Wesen sich wieder in die Gottheit auflösen. Die Gottverwandtschaft der menschlichen Seele zeigt sich darin, daß das die Welt beherrschende göttliche Vernunftgesetz im Menschen als das sittliche, gebietende und verbietende Gesetz seiner Vernunft zum Bewußtsein kommt; das Pflichtbewußtsein, das die Stoiker erstmals betonten, ist also dem Menschen mit seiner Vernunftanlage angeboren und hat seinen Grund nicht in menschlicher Willkür und Satzung, sondern in der allgemeinen oder göttlichen Vernunft. Diese Zurückführung des sitt-

lichen Gesetzes auf göttliche Willensoffenbarung, und zwar nicht auf eine äußere und positive, sondern auf die innere und natürliche, die mit der Selbstgesetzgebung der menschlichen Vernunft in eins zusammenfällt, ist für die römische Rechtslehre wie für die christliche Sittenlehre wichtig geworden, für die letztere insofern, als sie die Vereinbarkeit der sittlichen Autonomie mit der religiösen Begründung des Sittlichen zeigte.

Nun stehen aber dem Vernunftgesetz entgegen die Affekte d. h. die übermäßigen, vernunft- und naturwidrigen Seelenbewegungen (Lust, Begierde, Trauer und Furcht). Obgleich sie „vernunftwidrig" sind, weil sie im Widerspruch stehen zum normalen Vernunfturteil, haben sie doch nach der monistischen Psychologie der Stoiker[1]) ihren Grund nicht in einer der Vernunft entgegenstehenden Kraft, etwa der Sinnlichkeit, sondern in der Vernunft selbst, nämlich in einem falschen Werturteil über das, was als ein Gut oder Übel zu betrachten sei. Zu diesem falschen Urteil läßt sich die Vernunft infolge ihrer krankhaften Schwäche oder Befangenheit in gewohnheitsmäßigen Vorurteilen durch den übermäßigen Trieb hinreißen, aber nicht schon der natürliche Trieb, der als solcher noch unterstittlich ist, sondern erst die freiwillige Zustimmung der Vernunft macht die sittlich verwerfliche Seelenbewegung des Affektes aus, der also genauer als eine auf falschen Werturteilen beruhende unordentliche und unvernünftige Gemütsbewegung zu bezeichnen ist. Daher geht nun die sittliche Aufgabe nach der stoischen Moral nicht bloß auf die Mäßigung der Affekte, wie Platon und Aristoteles gelehrt hatten, sondern auf ihre Ausrottung. Da die Affekte als vernunftwidrige Regungen zugleich der wahren menschlichen Natur widersprechende, krankhafte Zustände sind, so besteht die „Tugend" oder „das naturgemäße Leben" in der Freiheit von Affekten („Apathie"). Und da die Affekte auf falschen Urteilen beruhen, so ist die Grund-

[1]) Eine Abweichung hiervon wird uns unten in der Moral des römischen, von Plato beeinflußten Stoikers Seneca begegnen.

bedingung ihrer Überwindung die richtige Erkenntnis vom wahren Wert oder Unwert der Dinge. Die stoische Kardinallehre hierüber hat Epiktet im Anfang seines „Handbüchleins“ dahin zusammengefaßt: Die Dinge, die nicht unser Werk und nicht in unserer Macht sind, wie Leib und Besitz und Ehre, machen uns unfrei und unglücklich, wenn wir unser Begehren auf sie richten; in unserer Macht ist nur unser inneres richtiges oder falsches Verhalten zu den Dingen und Ereignissen, unsere Tugend oder Untugend. Daher sollen wir jeder Erscheinung gegenüber prüfen, ob sie auf etwas gehe, was in unserer Macht ist oder nicht, und im letzteren Fall sagen: es geht mich nichts an.

Darum tue ab die Furcht vor dem, was nicht in deiner Macht ist, fürchte aber, was in dir wider die Natur ist (das Böse)!

Ebenso sagt Seneca in der Abhandlung „vom seligen Leben“:

Einen seligen Menschen nennen wir den, für den es kein anderes Gut oder Übel gibt, als eine gute oder schlechte Gesinnung, der dem Guten nachstrebt, mit der Tugend zufrieden ist, der sich vom Geschick weder erheben noch beugen läßt, der kein größeres Gut kennt als das, welches er sich selbst geben kann, dessen wahre Lust besteht in der Verachtung der Lust. Das selige Leben besteht darin, daß der Geist frei und hochgesinnt ist, unerschrocken und standhaft, ohne Furcht und Begierde, für den Rechtschaffenheit das einzige Gut, Schlechtigkeit das einzige Übel ist, dem alles andere als eitler Tand gilt, wovon seine Seligkeit weder eine Föderung noch eine Minderung zu erwarten hat. Wer auf diesem Grunde steht, dem muß notwendig fortwährende Heiterkeit eignen und eine hohe Freudigkeit, die aus der Tiefe des Eignen Innern stammt, da sie nur dessen sich freut, was ihr eignes ist, und nichts Größeres begehrt, als was in ihrer eigenen Macht steht.

Das ist das stoische Ideal des „Weisen“. Er ist der tugendhafte Mensch, der in seiner vernunftgemäßen Selbstbestimmung seine vollkommene innere Freiheit und damit zugleich seine volle Glückseligkeit besitzt. Die Tugend ist nicht bloß Bedingung zum höchsten Gut oder ein Teil

desselben, sondern sie ist in sich selbst das ganze höchste Gut, das selige Leben. Ihr Wesen ist die praktische Weisheit, die sich in der stetigen Willensstärke äußert; ihre Grundformen sind: Einsicht, Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit. Als Äußerungen derselben Grundgesinnung lassen sich die einzelnen Tugenden nicht voneinander trennen; wo eine ist, sind auch alle, und wo eine fehlt, da fehlen alle; die tugendhafte Gesinnung kann man nur ganz oder gar nicht haben, man kann nur entweder ein Weiser oder ein Tor sein. Die ideale Schilderung des Weisen ist ein Lieblingsthema aller Stoiker: er ist allein frei, glücklich, reich, schön, der wahrhafte König und Staatsmann, Dichter und Prophet, der einzige Freund der Götter und ihnen gleich an Vollkommenheit und Glückseligkeit, da auch der Unterschied der Zeitdauer ohne Bedeutung ist. Der Tor dagegen ist durchaus schlecht und elend, ein Sklave und Bettler, ja ein Wahnsinniger. Aber wenn auch für die prinzipielle Beurteilung beide, der Weise und der Tor, einen absoluten Gegensatz bilden, so konnten die Stoiker doch nicht umhin, in concreto eine Mittelstufe anzuerkennen: die im Fortschritt zur Tugend Begriffenen; und diese traten, je mehr das Ideal in unerreichbare Höhe hinaufgerückt wurde, desto mehr an die Stelle der Weisen. Eine ähnliche Einschränkung ihres abstrakten Idealismus führten sie auch in ihre Güterlehre ein, indem sie unter den an sich gleichgültigen Dingen doch wieder drei Klassen unterschieden: die naturgemäßen und bedingt wertvollen, daher erstrebenswerten Güter, die naturwidrigen, daher als relative Übel zu vermeidenden und endlich die völlig gleichgiltigen Dinge. Demgemäß unterschieden sie auch zwischen den unbedingten Pflichten, die sich auf die unbedingt wertvollen sittlichen Güter beziehen, und den bedingten oder mittleren Pflichten, die sich auf das Verhalten zu den relativen Gütern oder Übeln beziehen. Dadurch aber kam, weil es an einem positiven absoluten Endzweck und Wertmaßstab fehlte, ein bedenkliches Schwanken in die Maximen des praktischen Handelns.

In der angewandten Moral der Stoiker tritt das doppelte Bestreben hervor: einerseits das Individuum in

seiner sittlichen Selbstbestimmung von allem Äußeren völlig unabhängig zu machen, andererseits doch auch den Aufgaben gerecht zu werden, die sich aus dem Verhältnis des Einzelnen zur menschlichen Gesellschaft ergeben. Die Ausgleichung dieser beiden Tendenzen, die das Christentum in der freien Hingabe des Einzelnen an die unbedingt wertvollen Zwecke des Ganzen, in der tätigen Liebe, findet, hat der Stoizismus nicht erreicht; daraus erklären sich manche Härten und Dissonanzen seiner Moral. Im Kollisionsfall überwog doch immer das aus dem Kynismus überkommene Streben nach unbeschränkter Unabhängigkeit des Individuums. Um sie für alle Fälle zu sichern, haben die Stoiker den freiwilligen Austritt aus dem Leben durch Selbstmord nicht nur als Zuflucht in der äußersten Not gestattet, sondern geradezu empfohlen; sie sahen darin die höchste Bewährung der sittlichen Freiheit, den Tatbeweis dafür, daß der Weise auch das Leben zu den gleichgültigen Dingen rechne, die man unter Umständen aufzugeben habe, um dem Druck widrigen Geschicks zu entgehen; was sich freilich schlecht reimt zu dem sonstigen Ruhm der Tugend der Tapferkeit, die auf ihrem Posten ausharre und im Kampfe sich bewähre. Im Prinzip zwar haben die Stoiker die Verpflichtung des Einzelnen gegen die menschliche Gesellschaft, deren Glied er ist, nicht bloß anerkannt, sondern auch — im Unterschied von den Kynikern — lebhaft betont; sie sahen in dem geselligen Trieb eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur und hielten seine vernunftgemäße Betätigung in Gerechtigkeit und Menschenliebe für eine Pflicht des Weisen. Besonderen Wert legten sie auf die Freundschaft, und auch die Ehe und Familie hielten sie in Ehren; aber wenn sie dann doch immer wieder mahnen, man solle über den Tod von Freunden oder von Weib und Kindern nicht trauern, ja wenn Epiktet sogar behauptet (Handbüchlein 12), es sei besser, daß dein Knabe ein Taugenichts wird, als daß du dich mit dessen Erziehung ärgerst, so macht dies doch wieder den Eindruck eines kynischen Egoismus. Für das staatliche Leben hatten die Stoiker weit nicht mehr das lebhafte Interesse wie Platon und Aristoteles; weit mich-

tiger als die Verbindung des Einzelnen mit seinem Volke war ihnen die mit der ganzen Menschheit, sie waren entschiedene Kosmopoliten; aus der Gleichheit der Vernunft in allen Menschen folgerten sie, daß alle miteinander verwandt seien und unter demselben Gesetz der göttlichen Vernunft stehen als Bürger eines einzigen Gottesstaates. Durch diese Aufhebung der nationalen Schranken haben die Stoiker dem christlichen Gedanken des allgemeinen Gottesreiches vorgearbeitet; doch ist der Unterschied nicht zu übersehen, daß der stoische Kosmopolitismus nur die Gegensätze der Völker entwertete, ohne sie durch einen gemeinsamen sittlichen Endzweck zu einer höheren Gemeinschaft zu verbinden. Den Sklaven gegenüber haben die älteren Stoiker den antiken Rechtsboden nicht überschritten, teilweise sogar in großer Härte geltend gemacht; erst die jüngeren haben aus der wesentlichen Gleichheit der menschlichen Natur die Forderung abgeleitet — nicht zwar, daß die Sklaverei aufzuheben, wohl aber — daß auch die Sklaven mit humaner Milde zu behandeln seien.

Überhaupt läßt sich bei den späteren Stoikern der römischen Kaiserzeit, bei Seneca, Epiktet und Markus Aurelius, eine aus den sozialen Zuständen leicht erklärliche Wandlung der Stimmung bemerken, die sich zeigt im Zurücktreten des altstoischen selbstgenügsamen Tugendstolzes, in lebhafterem Gefühl von der Solidarität der Menschheit und Mitleid mit ihren Gebrechen, in pessimistischer Beurteilung der sittlichen Menschenkraft und in innigerem religiösem Gefühl der Ergebung und des Vertrauens auf göttliche Hilfe und Vorsehung. Zur Charakteristik dieser spätstoischen, vom Platonismus beeinflußten Lebensanschauung mögen noch einige Aussprüche Senecas dienen, den man wegen der auffallenden Berührung mit dem Apostel Paulus schon für dessen Schüler halten wollte, was freilich ebenso irrig ist, wie die Annahme einer Abhängigkeit des Paulus von Seneca[1]).

[1]) Näheres hierüber in meinem „Urchristentum“ 2. Aufl. I, 30 ff. und bei Baur: Seneca und Paulus.

Wozu über Einzelnes weinen? Das ganze Leben ist zu beweinen! Was ist der Mensch? ein gebrechliches, jedem Stoß preisgegebenes Gefäß, ein schwächlicher Körper, nackt, wehrlos, fremder Hilfe bedürftig, jeder Unbill des Schicksals preisgegeben! Nichts was vom unsicheren Glück abhängt, ist unser Eigentum, es ist uns nur geliehen als Schmuck der Bühne, den der Eigentümer bälder oder später wieder zurückfordert. Deshalb sollen wir die Unseren und das Unsichere nur wie einen flüchtigen Besitz lieben. Es war die Klage unserer Ahnen, ist unsere Klage und wird die unserer Nachkommen sein, daß die Sitten verkehrt seien, die Bosheit herrsche, die menschlichen Dinge sich verschlimmern und alles Heilige ins Wanken gerate. Im allgemeinen werden wir immer dasselbe Urteil über uns fällen hören: daß wir schlecht seien, schlecht gewesen seien und – leider muß ich hinzufügen – schlecht sein werden. Was täuschen wir uns? Nicht außer uns ist unser Übel, in uns ist es, in unserem Innersten selbst sitzt es! Und darum kommen wir so schwer zur Genesung, weil wir nicht wissen, daß wir krank sind. Nun suchen wir einen Arzt, der doch weniger Mühe hätte, wenn er rechtzeitig zu Hilfe gezogen würde.

Den Grund des Übels sieht Seneca (im Unterschied von der älteren Stoa) im Leib, der für die gottverwandte Seele eine hemmende Fessel, dessen Begierden ein Gegenstand steten schweren Kampfes seien.

Dieser Leib ist der Seele Last und Strafe, unter seinem Druck fühlt sie sich bedrängt und in Fesseln, wenn nicht die Philosophie hinzutritt und sie vom Irdischen zum Göttlichen erhebt. Ich bin höher und zu Höherem geboren, als daß ich ein Sklave meines Leibes sein sollte, den ich nur als eine meiner Freiheit angelegte Fessel betrachte. Er ist das allein Leidensfähige an mir, in so schlimmer Behausung wohnt die freie Seele: niemals soll mich dieses Fleisch zur Furcht treiben, nie zu einer des Guten unwürdigen Heuchelei; nie will ich diesem elenden Leibe zulieb lügen. Wenn mirs beliebt, löse ich die Verbindung mit ihm; aber auch jetzt, solange wir zusammenhängen, werden wir nicht gleichberechtigte Genossen sein, sondern die Seele wird alle Befugnis sich vorbehalten. Die Verachtung ihres Körpers ist ihre sichere Freiheit.

Diese sichtbare Hülle ist Fessel und Finsternis für die Seele, sie wird davon erdrückt, geblendet, angesteckt, vom Wahren und Geistigen abgehalten und ins Falsche verstrickt, ihr ganzer Kampf richtet sich gegen dieses beschwerliche Fleisch, um sich nicht von ihm hinabziehen zu lassen; dorthin strebt sie, woher sie entsandt ist, dort wartet ihrer ewige Ruhe, wenn sie nach der Verworrenheit des Stofflichen die reine Klarheit schaut. Etwas Großes und Edles ists um den menschlichen Geist: er läßt sich keine Grenzen setzen als die mit Gott gemeinsamen. Er nimmt kein niederes Vaterland an, sein Vaterland ist, was irgend das All umfaßt. So läßt er auch in keine enge Zeit sich begrenzen, sondern spricht: alle Jahre sind mein, kein Jahrhundert ist großen Geistern verschlossen. Und kommt erst jener Tag, der dieses irdische Mischwesen aus Menschlichem und Göttlichem scheidet, dann werde ich diesen Leib da zurücklassen, wo ich ihn gefunden und mich selbst den Göttern zurückgeben. Zwar auch jetzt schon bin ich nicht ohne sie, aber noch hält mich der Erde beschwerende Haft. Dieses vergängliche Zeitleben ist das Vorspiel für jenes bessere und längere Leben. Wie wir im Mutterleib vorbereitet werden für das Hervorkommen in dieses irdische Leben, so reifen wir durch diesen von der Kindheit bis ins Alter sich erstreckenden Zeitraum heran zu einer neuen Geburt. Ein anderer Anfang, ein neuer Zustand erwartet uns. Inzwischen können wir den Himmel noch erst aus der Ferne ertragen. Darum blicke unverzagt auf jene entscheidende Stunde: nicht für die Seele ist sie die letzte, nur für den Leib. Betrachte die Dinge um dich her nur wie den Hausrat einer Herberge: du mußt weiterziehen! Du darfst nicht mehr hinaustragen als was du hereingebracht hast, ja auch von dem, was du ins Leben gebracht, ist noch ein großer Teil abzulegen. Jener Tag, vor dem dir als letztem bangt, ist der Geburtstag des Ewigen. Kommen wird der Tag, der dich der Hüllen entledigt und aus der Zeltgemeinschaft des häßlichen Leibes befreit. Schwinge dich schon jetzt, soviel du kannst, von hier empor, wende deinen Sinn dem Höheren zu! Einst werden die Geheimnisse der Natur sich dir enthüllen, die Finsternis wird schwinden und klares Licht überall anbrechen!

Zu diesem hohen Ziele ihrer himmlischen Bestimmung der Seele den Weg zu weisen und von der sinnlichen Schwäche und Krankheit sie zu heilen, ist die Aufgabe der Philosophie als der Lehrerin der praktischen Lebensweisheit; sie weckt die Menschen aus dem Schlafe des Irrtums auf, bringt ihnen die seelische Krankheit, diesen Grund aller Leiden, zum Bewußtsein und ruft dadurch den Willen zur Besserung, die innere Umkehr hervor.

Es ist ein treffliches Wort Epikurs, daß der Anfang des Heils die Erkenntnis des Fehlers sei, denn wer seinen Fehler nicht kennt, begehrt keine Besserung. Darum erforsche dich selbst, mache zuerst deinen Ankläger, dann deinen Richter, zuletzt deinen Anwalt; bisweilen tue dir wehe! Warum bekennt niemand seine Fehler? Weil er noch in ihnen steckt; seinen Traum erzählen kann nur der Wachende, und seine Fehler bekennen ist das Anzeichen der Besserung. So wollen wir denn aufwachen, um unsere Irrtümer bekämpfen zu können! Aber nur die Philosophie wird uns erwecken, sie allein den schweren Schlaf abschütteln.

Aber nicht ein einmaliger Entschluß zum Gutwerden genügt, es bedarf einer gründlichen Umwandelung und eines fortdauernden unermüdlichen Kampfes.

Ich merke, daß ich mich nicht bloß bessere, sondern umwandele, und doch verspreche und hoffe ich noch nicht, daß nichts mehr zu ändern übrig sei. Wie sollte ich nicht noch vieles haben, das zu verbessern, zu mildern, aufzuheben ist? Und eben das ist ein Beweis meines zum Besseren verwandelten Sinnes, daß er seine bisher unbewußten Fehler einsieht. Abhärten muß sich die Seele und von den Lockungen der Lüste sich ganz losreißen. Auch wir haben einen Kriegsdienst zu tun, und zwar einen solchen, bei dem es nie Ruhe gibt. Freiheit erstreben wir, um diesen Preis ringen wir; Freiheit aber heißt: keiner Sache, keinem Zwang, keinem Zufall dienstbar werden. Lasse deinen Geist nie erschlaffen! Führe Krieg mit den Lastern ohne Ende! Wirf von dir, was irgend dein Herz zerfleischt, und läßt es sich nicht anders ausziehen, so muß das Herz selbst zugleich ausgerissen werden.

Nächst der inneren Freiheit ist es die Forderung des Wohlwollens und der Menschenliebe, wodurch die spätere

ſtoiſche Moral ſich ausgezeichnet und der chriſtlichen vorgearbeitet hat. Senecas Schriften ſind voll von ſolchen Mahnungen, z. B.:

Alles was zu tun und zu meiden ist, läßt sich in die kurze Formel menschlicher Pflicht zusammenfassen: Wir sind Glieder eines großen Körpers. Die Natur hat uns als Verwandte hervorgebracht, indem sie uns aus demselben Stoff und für dieselben Ziele erzeugte. Sie hat uns gegenseitige Liebe eingepflanzt und gesellig veranlagt, sie hat Recht und Billigkeit begründet, auf Grund ihrer Ordnung ist Schadentun schlimmer als Schadenleiden; auf ihren Befehl regen sich hilfsbereite Hände. Jener Vers sei in Mund und Herzen: Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches achte ich mir fremd! Durch Wohltun und Eintracht hat das menschliche Leben Bestand, nicht durch Schrecken, sondern durch wechselseitige Liebe wird es zu einem Bande gemeinsamer Hilfeleistung verknüpft. Solange wir unter Menschen leben, lasset uns Menschlichkeit üben! Was ist die menschliche Seele, die recht beschaffene, gute und hochgesinnte, anderes als ein im menschlichen Leibe gastweise wohnender Gott? Diese Seele kann ebensogut in einen Ritter wie in einen Freigelassenen wie in einen Sklaven herabkommen. In den Himmel kann man aus jedem Winkel sich aufschwingen. Erhebe dich nur und bilde auch dich Gottes würdig! Mache dirs zur Regel, mit dem Niederen so zu verkehren, wie du wünschest, daß der Höhere mit dir verkehre. Ist einer ein Sklave, so kann er doch wohl im Geiste ein Freier sein. Die Sklaven sind Menschen, niedere Hausgenossen, Freunde, ja unsere Mitsklaven in Anbetracht der gleichen Herrschaft des Schicksals über sie und uns. Alle sind wir Sklaven der Furcht, und keine Sklaverei ist schändlicher als diese freiwillige.

Und wie die ſozialen Unterſchiede vor dem Gedanken der allgemeinen gleichen Menſchenwürde ihre trennende Kraft verloren, ſo auch die nationalen:

Man muß der Überzeugung sein: nicht für einen einzigen Winkel bin ich geboren, mein Vaterland ist die ganze Welt; denn das was du erstrebst, gut zu leben, ist an jedem Orte möglich. Als mein Vaterland will ich die Welt ansehen und als Obrigkeiten die Götter, die über mir und um mich sind

als die Richter meiner Taten und Worte . . . . . Wir sind in einem Königreiche geboren: Gott zu gehorchen ist Freiheit.

Der hier angeschlagene religiöse Ton ist die Grundstimmung der späteren Stoiker noch in weit höherem Grade als bei den alten Vertretern dieser Schule, ausgenommen Kleanthes, dessen Hymnen auch schon diesen Geist atmen. Je mehr man lernte, am Menschen die Güte des Willens höher zu schätzen als die bloße Kraft, desto mehr kam man auch dazu, im Wesen der Gottheit die Güte und Weisheit ihrer zweckvoll waltenden Vernunft über die bloße wirkende Kraft zu stellen. Und mit dieser Versittlichung der Gottesidee bekam auch das religiöse Gefühl einen innigeren Charakter als vorher: die kalte Ergebung in die Notwendigkeit des Schicksals wurde zu freiem Gehorsam, Vertrauen und Ehrfurcht. Die metaphysische Frage nach dem Wesen der Gottheit trat an Wichtigkeit zurück hinter dem praktischen Glauben an eine alles zu unserem Besten leitende Vorsehung, über die Seneca manches schöne Wort geschrieben hat. Z. B.:

Zwischen den Guten und Gott besteht eine von der Tugend gestiftete Freundschaft, ja mehr als Freundschaft, eine Verwandtschaft und Ähnlichkeit, da ja der Gute, von Gott nur durch die Zeitdauer verschieden, sein Zögling und Nachahmer und wahrer Sprößling ist, den jener erhabene Vater nach strenger Väter Art etwas hart erzieht. Eine väterliche Gesinnung hegt Gott gegen die Guten und liebt sie mannhaft: unter Mühen, Schmerzen und Plagen sollen sie, so sagt er, wahre Kraft sammeln. Ohne Gegner erschlafft die Tugend; was er vermag, weiß keiner, der nicht erprobt ist; daher Gott, die er lieb hat, abhärtet, erprobt und übet. Wie kein Baum kräftig wird, der nicht oft dem Winde getrotzt hat, so geschieht es zum besten der Guten, daß sie unter vielen Schrecknissen Unerschrockenheit und Gleichmut lernen. Darum soll der Fromme sprechen: Zu nichts werde ich gezwungen, nichts dulde ich widerwillig, und nicht knechtisch diene ich Gott, sondern ich stimme ihm zu, von Herzen folge ich ihm, nicht

weil ich muß[1]). Willst du den Göttern nachahmen, so gib auch den Undankbaren; denn auch den Gottlosen geht die Sonne auf und den Seeräubern stehen die Meere offen, der Wind weht nicht bloß den Guten günstig und der Regen fällt auch auf die Äcker der Gottlosen... Was bewegt die Götter zum Wohltun? Ihre Natur. Wer meint, daß sie schaden wollen, der irrt: das können sie nicht, sie können sowenig Unrecht tun als erleiden. Das erste im Gottesdienst ist: an die Götter zu glauben, ihre Majestät anzuerkennen und ihre Güte, ohne die es keine Majestät gibt; dann zu wissen, daß sie es sind, die die Welt beherrschen, das All durch ihre Macht leiten, das Menschengeschlecht unter ihre Obhut nehmen, zuweilen um die Einzelnen sich kümmern. Sie geben weder noch haben sie Böses, jedoch züchtigen sie manche und verhängen Strafen, zum Teil strafen sie auch unter dem Schein des Guten. Willst du die Götter gnädig gesinnt machen, so sei gut: genug hat der sie verehrt, der sie nachahmt. Nicht braucht man die Hände zum Himmel zu erheben noch den Tempeldiener anzuflehen, daß er uns zu den Ohren des Götterbildes, als könnte es dann besser hören, zulasse: nahe ist dir Gott, mit dir ist er, in dir ist er. Ja, ein heiliger Geist wohnt in uns als Beobachter und Wächter unseres Bösen und Guten, und wie er von uns behandelt wird, so behandelt er uns. Keiner ist ein guter Mensch ohne Gott, oder wie könnte sich einer ohne seine Hilfe über das Geschick erheben? Nur Gott verleiht große und erhabene Vorsätze. In jedem der Guten wohnt ein Gott..... Wenn du einen Menschen siehst unerschrocken in Gefahren, unberührt von Leidenschaften, unter widrigem Geschick glücklich, mitten im Sturme ruhig: wird dich nicht Verehrung ankommen? Wirst du nicht sagen: das ist etwas Größeres und Höheres, als daß man es für gleichartig halten könnte dem armen Leibe, in dem es wohnt? Eine göttliche Kraft ist hier herabgekommen, eine himmlische Macht ist es, von der die treffliche, besonnene, über alles Niedere sich erhebende, alles Fürchten und Wünschen ver-

[1]) Ähnlich sagt Epiktet: „Wage es, aufblickend zu Gott zu sprechen: brauche mich künftig, wozu du willst! ich stimme dir zu, ich bin dein; ich scheue vor nichts zurück, was dein Wille verhängt; führe mich, wohin du willst! Denn für besser achte ich, was Gott will, als was ich will".

lachende Seele bewegt wird. So Großes kann nicht sein ohne göttliche Hilfe, also ist's seinem größeren Teil nach dort heimisch, von wo es herabgekommen ist. Wie die Sonnenstrahlen die Erde zwar berühren, aber da zu Hause sind, von wo sie ausgehen, so ist's mit dem großen und heiligen Geist, der hierher herabgesandt ist, damit wir das Göttliche näher kennen lernen: er verkehrt zwar mit uns, aber er haftet an seinem Ursprung, dorthin schaut und strebt er, beim Menschen weilt er nur wie ein besserer Gast. Das ist der Geist, der sich auf kein Gut verläßt, als auf sein eigenes, das eigene des Menschen aber ist die Seele und die vollkommene Vernunft in ihr.[1]) Nicht sind die Götter hochmütig oder neidisch; sie lassen uns herzukommen und reichen den Aufsteigenden die Hand. Du wunderst dich, daß der Mensch zu den Göttern gehe? Kommt doch Gott zu den Menschen, ja noch näher, in die Menschen! Kein Gemüt ist ohne Gott gut. Göttliche Keime sind in den menschlichen Leibern ausgestreut; finden sie gute Pflege, so gehen sie auf und wachsen heran zur Ähnlichkeit mit ihrem Urbild.

Das Mittel aber zur Entwicklung der göttlichen Keime in uns ist die Anschauung und Nachahmung großer menschlicher Vorbilder:

Ziehe an den Geist eines großen Mannes und trenne dich von den Meinungen der Menge! Erfasse das Bild der schönsten und erhabensten Tugend, die durch Schweiß und Blut der Nacheiferung zu verehren ist! Dürften wir in die Seele eines guten Menschen einen Blick werfen, o welch schönes Bild würden wir da schauen, wie ehrwürdig, strahlend von Hoheit und Ruhe! Jeder würde ihn liebenswürdig und ehrwürdig nennen. Wenn jemand das Bild schauen würde, erhabener und glänzender, als es unter Menschen sich zu zeigen pflegt, würde er da nicht wie vor einer Gottheit staunend stille stehen und beten, daß dies Schauen ihm vergönnt sei? Dann durch die einladende Güte jenes Gesichts hingezogen würde er anbetend niedersinken und nach langer Betrachtung voll staunender Ehrfurcht in die Worte Virgils ausbrechen: Heil dir, wer

[1]) Die hiernach mit jenem von oben stammenden göttlichen Geist eins zu sein scheint.

du auch seist, o lindere unsere Mühsal! Beistehen wird sie und lindern, wenn wir sie verehren nicht mit Tieropfern oder mit Gold und Silber, sondern mit frommem und rechtschaffenem Gemüt. Keiner ist, der nicht von Liebe entbrennen würde, wenn uns solch ein Idealbild zu schauen vergönnt wäre.

Man sieht, wie die altstoische Freiheit des sich selbst bestimmenden vernünftigen Menschen von der äußeren Welt bei diesen späteren Stoikern sich verbindet mit einem tiefen Gefühl der Abhängigkeit von Gott, der vertrauensvollen Ergebung in den alles zum besten lenkenden göttlichen Willen, mit einem Bewußtsein der persönlichen Verbundenheit des Einzelnen mit dem ihm nahen, ja im Innern des Gemüts gegenwärtigen Gott. Das religiöse Grundproblem der Verbindung der sittlichen Freiheit des Menschen mit seiner Abhängigkeit von Gott ist hier mit voller Bestimmtheit erfaßt, wenn auch freilich noch nicht befriedigend gelöst; das war unmöglich, weil die Freiheit noch erst negativ, als Zurückziehung von der Welt aufs eigene Innere gefaßt war, und nicht auch positiv, als Hingabe an den unbedingt wertvollen Zweck der Verwirklichung des höchsten Gutes in der Welt. Die stoische Teleologie beschränkte sich auf die Natur und verirrte sich dabei ins Kleinliche und blieb vor dem Übel der Welt doch in ratloser Resignation stehen; sie kannten noch nicht die teleologische Auffassung der Geschichte als des Werdeganges des die Welt überwindenden Reiches Gottes. Daher fehlte ihrer frommen Ergebung der sittliche Enthusiasmus der Liebe, die im Streben nach dem höchsten göttlichen Ziel das eigene Selbst verliert und findet zugleich. Diese wahre Synthese von sittlicher Freiheit und religiöser Abhängigkeit hat erst das Christentum gebracht. Der Stoizismus hat dieses zwar in mannigfacher Weise vorbereitet, aber er konnte es nicht ersetzen; vielmehr sank er durch seine Konzessionen an den volkstümlichen Götterglauben doch wieder auf die Stufe der Naturreligion zurück und endete im unfreien Aberglauben an Geisterspuk, Vorzeichen und Orakel.

5. Philon von Alexandrien.

Die unter der ägyptischen Judenschaft längst seit der Herrschaft der Ptolemäer begonnene Verknüpfung der griechischen Philosophie mit der jüdischen Offenbarungsreligion ist in der Religionsphilosophie des alexandrinischen Juden Philon (ungefähr von 20 vor Chr. bis 50 nach Chr.) zu einer eigentümlichen Lehrweise ausgebildet worden, die in ihrer Mischung von positiver jüdischer Tradition und griechischer, besonders platonischer und stoischer Philosophie zu einer überaus wichtigen Vorstufe der späteren christlichen Theologie geworden ist. Das Mittel der Verbindung beider so sehr verschiedenartigen Elemente war die Allegorie, die Philon zwar nicht zuerst erfunden, aber methodischer durchgeführt und kühner als alle früheren auf die Deutung der heiligen Schriften seines Volkes angewandt hat, um aus ihnen alles, was seiner philosophischen Denkart nicht genehm war, zu entfernen und die Lehren der griechischen Denker in die heiligen Texte einzutragen. Natürlich konnte auf diesem Wege nicht ein einheitlicher Gedankenbau zustande kommen; auf allen Punkten verrät sich die Verschiedenheit der künstlich zusammengeschweißten Vorstellungsreihen. So vor allem in der Gotteslehre, deren philosophische Abgezogenheit mit dem religiösen Offenbarungsglauben im unvermittelten Widerspruch steht.

Gott ist nach Philon so durchaus erhaben über die Welt und unvergleichlich mit irgendeinem endlichen Wesen, daß von ihm nicht bloß keine Unvollkommenheit sondern überhaupt keine bestimmte Eigenschaft auszusagen ist. Er ist besser als das Gute und Schöne, reiner als das Eins. Man kann von ihm nur wissen, daß er ist, und was er nicht ist. Er ist nicht räumlich, nicht zeitlich, nicht veränderlich, nicht bedürftig, er ist das Sein schlechthin. Aber bei diesem Agnostizismus kann der religiöse Denker doch nicht stehen bleiben, er fügt vielmehr positive Bestimmungen hinzu, die aus dem Verhältnis Gottes zur Welt entnommen sind: Gott ist die wirksame Ursache von allem und die Vernunft des Alls,

am ehesten vergleichbar dem Lichte und der menschlichen Seele, aber verschieden von allem Endlichen, sofern er nur tätig und nie leidend ist. Zu dieser stoischen Bestimmung der allwirkenden Kraft kommt dann noch die platonische der Güte und Gnade: sie war schon der Grund der Weltschöpfung, sie erhält die Welt in Harmonie, sie erweist sich in der unendlichen Fülle von Wohltaten, die Gott aller Kreatur und besonders den Menschen zukommen läßt. Alles Gute, auch in der sittlichen Welt, ist Gottes Gabe, und nur Gutes kommt unmittelbar von ihm, wogegen die Übel als Strafen von untergeordneten Geistern, freilich in Gottes Auftrag, verhängt werden. Daß die Gnade bei Gott der Gerechtigkeit vorangehe, und daß er auch Sündern die rettende Hand reiche, um sie nicht ganz untergehen zu lassen, war für Philon eine wichtige Überzeugung, zu der die platonische Lehre von der neidlosen Güte der Gottheit soviel beitragen mochte, wie der Gottesglaube von Propheten wie Hosea und Jeremia.

Aber der religiösen Überzeugung von der wohltuenden Güte Gottes steht die dualistische Theorie entgegen, daß die materielle Welt zu schlecht sei, als daß Gott auf sie unmittelbar einwirken könnte; eine Antinomie, deren Lösung Philon in den Mittelwesen findet, durch deren Vermittelung der göttliche Wille in der Welt sich verwirkliche. Er nennt sie teils körperlose Kräfte, teils Ideen, teils Engel und Diener Gottes. An sich zwar, sagt er, bedürfe der Vater des Alls niemandes, aber mit Rücksicht auf das, was ihm und der Kreatur gezieme, habe er einiges den untergeordneten Kräften überlassen, ohne ihnen jedoch volle Selbständigkeit zu gewähren, damit nicht Fehler gemacht werden bei dem, was ins Werk gesetzt werde. Unter diesen dienenden Mittelwesen hebt er bald zwei (Macht und Güte), bald sechs (nach der Zahl der persischen Erzengel) oberste hervor, an deren Spitze der Logos steht. Im Begriff des Logos, dem Angelpunkt seines Systems, verbinden sich für Philon die jüdischen Vorstellungen von der göttlichen Weisheit und dem schöpferischen Offenbarungswort mit dem stoischen Gedanken der in der Welt wirkenden

göttlichen Vernunft. Wie dieser heraklitisch-stoische Logos, so ist auch der philonische das die Welt durch Scheidung und Verknüpfung der Gegensätze bildende und erhaltende Prinzip, und er heißt insofern bald der Scheider, bald das Band, Fessel, Gesetz, Notwendigkeit des Alls, oder der das All erfüllende, durchdringende, zusammenhaltende, ordnende und lenkende. Andererseits aber unterscheidet er sich vom Logos des stoischen Pantheismus dadurch, daß er weder mit Gott noch mit der Materie identisch, sondern ein Mittleres zwischen beiden ist. Nach seinem Verhältnis zu Gott heißt der Logos der älteste oder erstgeborene Sohn Gottes, der älteste Engel, der Anfang, das Wort und der Name Gottes, sein Ebenbild und das Urbild des Menschen, auch geradezu „der zweite Gott".

Weder ungezeugt wie Gott, noch gezeugt, wie wir, steht er in der Mitte zwischen den Gegensätzen, beiden Bürgschaft leistend, dem Schöpfer zur Vergewisserung, daß nicht das ganze Geschlecht einmal abfalle und die Welt zum Chaos zurückkehre, dem Geschöpf aber zur Hoffnung, daß nicht der gnädige Gott einmal sein eigen Werk vernachlässigen werde; denn so spricht der Logos: Ich werde Frieden der Kreatur verkünden von dem Gott, der dem Streit ein Ende zu machen und für immer Frieden zu halten weiß.

Als der Offenbarungsmittler kommt der Logos schon bei der Weltschöpfung in Betracht, und zwar teils als die urbildliche Gedankenwelt, die sich zur wirklichen Welt verhält wie der Bauplan des Architekten zur wirklichen Stadt, teils als die schöpferische Kraft, der Baumeister, der nach den göttlichen Ideen den Stoff zur Welt gestaltet. Sodann ist er aber auch der Mittler aller geschichtlichen Offenbarung Gottes und heißt als solcher Gesandter und Dolmetscher, Stellvertreter Gottes und Erzengel; andererseits vertritt er auch die Menschen, insbesondere das Volk Israel, vor Gott und heißt insofern Hoherpriester, Fürsprecher, Anwalt (Paraklet) und Mittler. Er war nach Philon das eigentliche Subjekt aller Gotteserscheinungen in der heiligen Geschichte vom Paradies an bis zur Gesetzgebung auf dem Sinai. Überhaupt ist er das erleuchtende und erziehende

Prinzip alles Guten in der Menschheit; von ihm als dem Weltgesetz und schöpferischen Urbild des Menschen kommt alle sittliche Erkenntnis und alle Kraft der Seele zur Überwindung der Sinnlichkeit; nur wo er in den Seelen wohnt, sich ihnen als das wahrhafte Brot und Manna vom Himmel und als begeisternder Wundertrank mitteilt, ist es dem Menschen möglich, von der allgemeinen Sündhaftigkeit frei und gesund zu werden und den Heimweg aus der irdischen Fremde zur Heimat der Seelen in der übersinnlichen Gottesstadt zu finden. Daher heißt der Logos auch der Lehrer, Steuermann, Führer, Arzt, Mahner, das Manna und der Wein der Seelen. – Die Frage, ob der philonische Logos ein persönliches Wesen oder ein unpersönliches Prinzip sei, läßt sich hiernach nicht bestimmt beantworten; man kann nur sagen, daß die schillernde Zweideutigkeit dieses Begriffs seinem doppelten Ursprung genau entspricht: für den jüdischen Theologen Philon bedeutet der Logos den persönlichen Mittler der Offenbarung Gottes[1]) in der Geschichte Israels, aber zugleich bedeutet er für den griechischen Philosophen Philon die schöpferische und ordnende Vernunft in der Welt und das göttliche Prinzip des Wahren und Guten im Menschengeist; und gerade wegen dieser Doppelsinnigkeit eignete sich dieser Begriff zum Angelpunkt eines solchen Systems, das die positive Offenbarungsreligion Israels mit der Vernunftreligion der griechischen Philosophie zu verknüpfen, den Supranaturalismus der ersteren zu rationalisieren und den Rationalismus der letzteren durch eine geschichtliche Offenbarungsbasis zu sanktionieren suchte. Wesentlich die gleiche Bedeutung hatte dann später der Logos auch in der christlichen Theologie der Apologeten und griechischen Kirchenväter.

Auch die philonische Lehre vom Menschen verbindet mit biblischer Tradition platonische und stoische Gedanken. Mit Platon läßt Philon die Seelen aus einer höheren

[1]) Es ist eine bemerkenswerte Parallele, daß auch die stoische Theologie (Cornutus) den Logos zu einem persönlichen Offenbarungsmittler gemacht hat, indem sie ihn im Götterboten Hermes verkörpert sein ließ.

Welt in den irdiſchen Leib herabſinken, in deſſen Banden ſie ſich gefangen und ihrem wahren Weſen entfremdet fühlen. Der materielle Leib iſt Grund und Sitz alles Übels, Irrtums und Böſen; die Erlöſung von ihm iſt zu erreichen durch Erhebung über die Sinnenwelt zur Anſchauung und Gemeinſchaft Gottes. Mit der bibliſchen Schöpfungsgeſchichte hat Philon dieſe Theorie dadurch auszugleichen verſucht, daß er in den zwei Erzählungen 1. Moſ. 1 und 2 die Schöpfung eines doppelten Menſchen angedeutet fand: eines idealen himmliſchen, körper- und geſchlechtsloſen, der das unmittelbare Ebenbild des Logos und das Urbild des irdiſchen Menſchen iſt, und die des irdiſchen, körperlich beſchränkten und geſchlechtlich differenzierten Menſchen, der zwar auch einen gewiſſen Anteil an jenem höheren Weſen hat, aber durch die Verbindung desſelben mit dem Erdenſtoff zu einem gemiſchten, zwiſchen Engel und Tier ſtehenden Weſen geworden iſt. Ferner unterſcheidet Philon zweierlei Menſchengattungen: ſolche, deren Seele von unten, aus dem Naturleben herſtammt, und die daher im Fleiſche leben und dem Verderben verfallen, und ſolche, in deren Seele ein göttlicher Geiſt von oben herab eingehaucht iſt, und die daher im Geiſte oder der Vernunft gemäß leben. Es verbindet ſich hierin der altteſtamentliche Gegenſatz von Gerechten und Gottloſen mit dem ſtoiſchen von Weiſen und Toren, wie ja auch ſchon in den jüdiſchen „Weisheitsbüchern“ der Fromme immer als der wahre Weiſe dargeſtellt war. Auch im einzelnen kopierte Philon das ſtoiſche Idealbild des Weiſen, ſeiner Sünd- und Irrtumsloſigkeit, Selbſtgenügſamkeit und Freiheit, prieſterlichen Reinheit und königlichen Herrſchaft. Gleichwohl wich der jüdiſche Philoſoph vom ſtoiſchen, zumal altſtoiſchen Vorbild inſofern ab, als er eine Erhebung und Erlöſung des Menſchen aus eigener Kraft für unmöglich hielt und das Bedürfnis einer göttlichen Hilfe nachdrücklich betonte.

Gott kommt es zu, Tugenden in der Seele anzupflanzen und zu bauen, selbstgefällig aber und gottlos ist der Sinn, der Gott gleich zu sein meint und zu tun wähnt, während er doch nur im Leiden sich erweist.

Vermittelt ist das göttliche Wirken in der Seele durch die göttlichen „Kräfte", die nach dem Befehl des himmlischen Vaters in die Seele als den Tempel Gottes herabsteigen, um uns zu reinigen und zu heiligen und die Saat der Seligkeit darin zu säen; insbesondere durch die göttliche Weisheit und den Logos, die beide ebendarum als das himmlische Wunderbrot und der Wundertrank bezeichnet werden, weil sie die gottliebenden Seelen mit Erkenntnis und Liebe Gottes sättigen und tränken.

Noch weit entschiedener, als wir es schon bei den späteren Stoikern wahrnehmen konnten, mündet bei Philon die Philosophie und die Moral in mystisch-asketischer Frömmigkeit. Er preist den Glauben als die königliche Tugend, weil er als Vertrauen auf Gott und Dankbarkeit für seine Wohltaten uns mit Gott verbinde, als das tadellose und schönste Opfer, das der Fromme Gott darbringen könne, als das allein untrügliche und feste Gut, Trost des Lebens, Fülle der Hoffnung, Erbe der Seligkeit.

Sich alles Endlichen zu entschlagen, nicht zu vertrauen auf die ganz unverläßliche Kreatur und allein zu vertrauen auf den in Wahrheit allein verläßlichen Gott, das ist das Werk eines großen himmlischen Geistes, der von keinem irdischen Reiz mehr gefesselt ist.

Mit dem Glauben stellt zwar Philon oft auch die Liebe zusammen, die als Liebe zu Gott freudige Frömmigkeit, als Liebe zu den Menschen sittliche Grundtugend ist; er nennt sie die der Frömmigkeit nächstverwandte Zwillingsschwester. Aber das höchste Ziel, zu dem alle Wissenschaft und praktische Sittlichkeit sich nur als Vorstufe und Mittel verhält, ist nach Philon das mystische Schauen Gottes, dieses höchste Gut, das nur den vollkommenen Menschen Gottes zuteil wird, nicht als dauernder Zustand, sondern in den Momenten des ekstatischen Enthusiasmus.

Wenn der von göttlicher Liebe ergriffene Sinn mit aller Inbrunst bis zum Allerheiligsten vordringt, vergißt er in seiner Gottbegeisterung alles andere und auch sich selbst und ge-

denkt nur des Herrn, dem er heilige Tugenden als Räucheropfer darbringt; wenn aber der Enthusiasmus zum Stillstand kommt und das Sehnen nachläßt, kehrt er vom Göttlichen wieder zurück. Wenn das göttliche Licht aufleuchtet, geht das menschliche unter, wenn jenes untergeht, erhebt sich dieses; unser Verstand wandert aus bei der Ankunft des göttlichen Geistes und kehrt erst wieder bei dessen Entfernung, denn nicht ziemt es sich, daß Sterbliches mit Unsterblichem zusammenwohne.

Dieser letzte Satz verrät in bezeichnender Weise die Grundanschauung und Schranke von Philons Philosophie und Religion: der Gegensatz des Göttlichen und Endlichen ist so schroff gespannt, daß eine Einigung mit Gott, die der Gegenstand der frommen Sehnsucht ist, nicht anders erreichbar ist als im Zustand der bewußtlosen Ekstase, der mystischen Verzückung, in der alles vernünftige Denken und Wollen untergeht; auf diesem höchsten Gipfel der Vollkommenheit wird nicht nur das sinnliche Leben, sondern auch das geistige, auch Erkenntnis und Sittlichkeit, die doch die Leiter zu jener Höhe sein sollen, statt zur höchsten Erfüllung zu kommen, vielmehr aufgehoben, vernichtet. So deutlich Philon danach strebte, den Gegensatz zwischen Gott und Mensch durch den mittlerischen Logos versöhnt zu sehen, so wenig ist ihm dies doch gelungen, die Kluft blieb ihm doch immer unüberwindlich, denn er vermochte den Gedanken nicht zu erfassen, daß der göttliche Geist seine wahre Offenbarung und Verkörperung finde in dem wirklichen, mit wahrem und gutem Inhalt erfüllten Geistesleben des Menschen. Darum bildet der johanneische Glaubenssatz: „Das Wort ward Fleisch“ (Joh. 1, 14) den Scheidepunkt zwischen der philosophischen Spekulation, für die der Logos immer nur ein abgezogenes Geistwesen jenseits aller menschlichen Wirklichkeit blieb, und der christlichen Theologie, die an die wirkliche Offenbarung und fortdauernde Gegenwart des göttlichen Logos oder Geistes im sittlich-religiösen Leben des Gottessohnes und aller Gotteskinder glaubt.

6. Der Neuplatoniker Plotinos.

Der Neuplatonismus, dessen Begründer Plotinos (205–270 n. Chr.) war, ist eine philosophisch-religiöse Weltanschauung, die aus der religiösen Sehnsucht nach Erhebung über alles Endliche und auch über das Denken des Endlichen zur mystischen Ruhe in Gott entsprungen ist und diese mystische Stimmung durch einen philosophischen Gedankenbau zu begründen suchte.

Die Gottheit ist nach Plotinos das über alle endlichen Bestimmungen erhabene Eine und Erste, von dem keine positive Eigenschaft im eigentlichen Sinn auszusagen ist, auch nicht das Denken, da dieses den Gegensatz von Denkendem und Gedachtem einschließt. Am ehesten könnte noch Wollen und Wirken als sein Wesen bezeichnet werden, worauf Plotin das Freisein und Selbstherrsein des Urprinzips zurückführt, aber auch dies soll doch nicht im streng begrifflichen Sinn, sondern nur als uneigentlicher Ausdruck („gleichsam") gelten, weil ja auch Wollen und Tätigkeit einen Gegenstand voraussetzen und damit das Urwesen als eines anderen bedürftig erscheinen lassen würde.

Das Prinzip aller Dinge bedarf schlechterdings nichts, folglich gibt's für das Eine kein Gutes, auch will es nichts, sondern es ist übergut, und nicht inbezug auf sich, sondern gut nur inbezug auf die andern, die an ihm teilhaben können; es ist auch nicht Denken, damit es kein Anderssein erhalte; auch nicht Bewegung, denn es ist vor aller Bewegung und vor dem Denken; was sollte es auch denken? etwa sich selbst? Aber was allein ist, kennt weder etwas, noch hat es etwas, was es nicht kennt, und da es eins ist mit sich selbst, so bedarf es nicht des Denkens seiner selbst; man muß also, um das Eine (in seiner gegensatzlosen Einfachheit) zu bewahren, auch das Denken seiner selbst und des andern hinwegnehmen.

Nun soll aber doch die Gottheit als die Urkraft gedacht werden, aus der alles hervorgehe, aber nicht durch einen Willensakt, auch nicht durch eine Tätigkeit, die Bewegung im Einen wäre, auch nicht durch eine Emanation, die eine Verminderung, Veränderung des ewigen Einen wäre, sondern wie? Darauf weis-

Plotinos nur durch Bildreden zu antworten, die die Schwierigkeit mehr verhüllen als lösen; das beliebteste ist das vom Licht, das aus der Sonne ausströme, ohne deren Wesen zu vermindern; und wie dieses mit dem Wachsen der Entfernung immer schwächer wird und zuletzt in Finsternis aufhört, so sollen die von der Urkraft ausgehenden Wirkungen immer unvollkommener werden durch die Stufenreihe der Wesen in der übersinnlichen und sinnlichen Welt herab bis zu der Materie, die als das Nichtseiende und Grund des Bösen den negativen Gegenpol zur Gottheit bildet, aber nicht als mit ihr gleich ursprünglich, sondern als das letzte und wesenloseste ihrer Schattenbilder.

Das erste, was aus dem Urwesen hervorgeht, ist der Geist, in dem die Ureinheit auseinandergeht in die Zweiheit von Denken und Sein. Der Gegenstand seines intuitiven Denkens ist teils das Urprinzip, teils die Vielheit der Ideen, die aber nicht mit Platon als die Gattungsbegriffe, sondern als die Urbilder der Einzelwesen und als geistartige Kräfte zu denken seien, die sich untereinander zur harmonischen Einheit der Geisteswelt verbinden, wie die philonischen Kräfte im Logos ihre Einheit haben. Aus dem Geist folgt dann als sein nächstes Erzeugnis die Seele, in der die Teilung schon weitergeht in die höhere noch außerkörperliche Weltseele und die der Körperwelt einwohnende niedere Seele, die Plotinos auch als „Natur" bezeichnet; jede dieser beiden zerspaltet sich wieder in eine Vielheit von Teilseelen höherer und niederer Art, die die Einzelwesen erzeugen und beseelen. Die Seele bildet das Mittelglied und den Übergang von der übersinnlichen göttlichen zur sinnlichen Welt des räumlich-zeitlichen, geteilten und veränderlichen Daseins, dessen Unvollkommenheit in seiner Grundlage, der Materie, begründet ist. Sie ist das Nichtseiende, der Mangel an Wesenheit, ebendamit aber zugleich das Gegenteil des Guten, wie die Finsternis das Gegenteil des Lichtes, und der Grund aller Übel und alles Bösen; mit derselben Notwendigkeit, mit der das Licht bei weitester Entfernung von seiner Quelle in Finsternis erlischt, muß der Geist und die Seele zu

materiellem Sein werden. Aber bei ihrem Eingehen in die Materie betätigt doch die Seele ihr überſinnliches Weſen in bewußtloſem Schaffen, indem ſie alles nach Zahlen und Ideen ſo ordnet, daß die ſichtbare Welt das ob auch nur ſchattenhafte, doch immerhin höchſt vollkommene, harmoniſche und ſchöne Abbild der überſinnlichen Welt wird; der echt griechiſche äſthetiſche Optimismus ſteht bei Plotinos in auffallendem Kontraſt mit dem ethiſchen Peſſimismus und der weltmüden Myſtik.

Die menſchliche Seele läßt Plotinos mit Platon aus der überſinnlichen Welt herſtammen, wo ſie vor ihrem Erdendaſein ein zeitloſes ſeliges Leben in unmittelbarer Anſchauung des göttlichen Weſens geführt habe. Ihre Herabkunft in einen Körper – zunächſt einen ätheriſchen in Himmelsregionen und dann einen materiellen auf Erden – iſt Schickſal und Schuld zugleich.

Was hat es bewirkt, daß die Seelen, die doch von dorther ihr Wesen haben, Gott den Vater, dem sie angehören, vergaßen und so weder sich 'selbst noch ihn kennen? Der Ursprung des Bösen war für sie der Hochmut und das Anderswerden und Sichselbst-angehören-wollen.

(Ebendarauf hat ſpäter Auguſtinus den Sündenfall der Ureltern im Paradies zurückgeführt.) Durch ihre Verbindung mit dem Leibe verliert zwar die Seele ihr höheres geiſtiges Weſen nicht, aber es tritt zu demſelben eine zweite ſinnliche Seele hinzu, die den Verkehr mit dem Körper und der Sinnenwelt vermittelt. Aber das eigentliche Weſen des Menſchen iſt die höhere Seele, die auch (nach Platon) „der inwendige Menſch“ heißt; ſie iſt der Weltſeele verwandt und ähnlich und hat die göttliche Vernunft nicht bloß über ſich, ſondern auch in ſich. Übrigens denkt Plotinos die Verbindung der Seele mit dem Leibe ſo loſe, daß zwar ſie durch gewiſſe Kräfte auf den Leib wirkt, ihrerſeits aber keine Wirkungen des Leibes erleidet, ſondern nur die im Leibe vorgehenden Bewegungen und Zuſtände wahrnimmt. Die Unſterblichkeit der Seele wird mit den platoniſchen Beweiſen begründet, die Auferſtehung des Leibes aber

verneint („die wahre Auferstehung ist die vom Leibe weg, nicht die mit dem Leibe"). Nach dem Tode kommt jede Seele dahin, wohin ihre Neigung sie zieht, die reinsten kehren in ihre übersinnliche Heimat zurück, die schlechten sinken herab in Tier- und Pflanzenleiber, jedes neue Lebenslos der durch verschiedene Gestalten wandernden Seele erfolgt nach dem strengen Gesetz der Wiedervergeltung.

Wie der Mensch von oben stammt, so besteht seine Aufgabe darin, von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt sich zu erheben. Im Bewußtsein seines höheren Wesens soll er sein Glück nur in sich selbst suchen, von der äußeren Welt frei und gegen ihre Güter wie Übel gleichgiltig werden. Und da es nur der Leib ist, der die Seele in die Sinnenwelt herabzieht, so soll die Seele dieser Fessel sich entledigen, indem sie vom Leibe sich innerlich lossagt und sich auf ihr reines übersinnliches Wesen zurückzieht. In dieser „Reinigung" besteht alle Tugend, in ihr auch die Verähnlichung mit Gott, denn wenn die Seele sich des fremden Ballastes entledigt, tritt ihre ursprüngliche Gottverwandtschaft in reiner Schönheit zutage. Der Weg dazu ist aber nicht äußere asketische Enthaltung und Ertötung der Sinnlichkeit, sondern die Reinigung der Gesinnung durch Loslösung von den materiellen Interessen und Erhebung zur übersinnlichen Welt. Wenn der Tugendhafte sich auch nicht ganz der praktischen Beschäftigung mit den weltlichen Angelegenheiten, der Politik z. B., entziehen kann, so hat dieselbe doch wenig Wert, da sie den Menschen von dem Scheinwesen (dem „Zauber") der äußeren Dinge abhängig macht. Wertvoller als die praktische ist die theoretische Tätigkeit, die Erhebung des Denkens von der sinnlichen Wahrnehmung, die nur schwache Spuren der Wahrheit enthält, zur Selbstanschauung des Geistes. Aber auch die philosophische Erkenntnis ist noch nicht das Höchste, da sie doch immer noch im Gegensatz von Denkendem und Gedachtem befangen bleibt. Um das höchste Ziel, die Einigung mit dem über Denken und Sein erhabenen Gott zu erlangen, muß die Seele auch über das Denken selbst noch hinausgehen und sich alles

beſtimmten Inhalts entſchlagen, nur in der völligen „Vereinfachung“ und „Verzückung“ kann ſie vom göttlichen Licht erleuchtet, mit dem göttlichen Weſen eins werden. In mancherlei Wendungen ſucht Plotinos dieſen Gipfel ſeiner Philoſophie, die myſtiſche Gotteinigung, zu beſchreiben:

Wir dürfen uns nicht wundern, wenn das, was unsere heiße Sehnsucht erregt, gänzlich entfernt ist auch von der übersinnlichen Form (der Ideenwelt). Wer etwas anderes noch besitzt und um dieses in seiner Tätigkeit sich bewegt, der kann jenes (Eine) weder sehen noch mit ihm in Gemeinschaft kommen, sondern die Seele darf sonst weder etwas böses noch auch etwas gutes in sich haben, damit sie allein den Alleinigen aufnehme. Wenn die Seele von allem anderen sich frei gemacht und so schön wie möglich gerüstet hat und dann in sich selbst das plötzliche Aufleuchten eines Höheren schaut: da liegt nichts mehr dazwischen und es sind nicht mehr zwei, sondern beide sind eins, wie Liebende, die in der Vermählung ihr Wesen in eins vermischen. Da merkt die Seele nichts mehr davon, daß sie im Körper ist, da vergißt sie auch sich selbst und schaut nur noch auf jenes Eine, und dies würde sie mit nichts vertauschen, auch wenn man ihr den ganzen Himmel böte, da es nichts besseres mehr gibt und sie nicht höher steigen, sondern bei allem anderen nur herabsteigen könnte. Dort findet keine Täuschung statt, oder wo sollte sie etwas wahreres als das Wahre selbst finden? Was sie also sagt, das ist sie, und sie täuscht sich nicht darin, daß sie selig ist. Aber auch alles andere, woran sie sich früher erfreute: Herrschaft, Macht, Reichtum, Schönheit, Wissenschaft — sie sieht es jetzt alles geringschätzig an. Auch fürchtet sie kein Unglück, wenn sie mit jenem vereint ist, obgleich alles um sie her verginge, so wäre ihr das gerade recht, damit sie mit dem Einen allein sei. Ja in diesem Seligkeitsgefühl verschmäht sie auch das Denken, das sie sonst liebte, weil auch das Denken noch eine Art Bewegung war, sie selbst aber nicht mehr bewegt werden will; auch die Gedankenwelt, mit der ihr Intellekt sich beschäftigt hatte, läßt sie fahren, wenn sie den Einen erblickt hat; sowie der Besucher eines Palastes erst die Schmuckstücke umher betrachtet und bewundert, dann aber, wenn der Hausherr eintritt, nur noch für ihn selbst Auge und Sinn h

und alles andere darüber vergißt: um so mehr trifft das hier zu, wo der Hausherr nicht ein Mensch, sondern Gott ist und nicht sichtbar erscheint, sondern die Seele des Schauenden erfüllt. Da verliert der Intellekt, trunken vom Nektar, das Denken und wird ein liebender, vereinfacht im seligen Gefühl der Sättigung, und wohler ist ihm bei solcher Trunkenheit als beim Ernst. Da die Seele aus Gott stammt, sehnt sie sich mit Notwendigkeit nach ihm, um liebend mit ihm eins zu werden. Dort ist das wahrhaft Liebenswerte, mit dem der, der es einmal ergriffen hat und besitzt, vereint bleiben kann, da es nicht mit Fleisch und Blut umkleidet ist. Wer das geschaut hat, weiß, was ich sage, wie nämlich die Seele dann ein anderes Leben empfängt, wenn sie Teil an ihm gewonnen hat, also daß sie jetzt erkennt, daß der Chorführer des wahrhaftigen Lebens da ist und es keines anderen mehr bedarf. Vielmehr muß man alles andere ablegen, in diesem allein stehen und dies allein werden, nachdem wir alle irdischen Hüllen abgestreift haben. Darum müssen wir eilen, von hier fortzukommen, und unwillig werden über unsere Fesseln, damit wir mit unserem ganzen Wesen ihn umfangen und keinen Teil mehr an uns haben, mit dem wir nicht an Gott hingen. Da dürfen wir denn auch jenen und uns selbst schauen, wie es zu schauen frommt, uns selbst im Lichtglanz, voll von geistigem Licht oder vielmehr als selbst reines Licht, unbeschwert, leicht, ein Gott geworden oder vielmehr seiend; entzündet ist dann unseres Lebens Flamme — sinken wir aber wieder, wie ausgelöscht.

Die hier angeschlagenen Töne einer innigen Frömmigkeit haben in der christlichen Literatur manches Echo gefunden, von Augustins Bekenntnissen an, durch die ganze mittelalterliche Mystik hindurch bis herab auf die Neuzeit. Doch dürfen wir darüber den Unterschied nicht übersehen zwischen der christlichen Gottesliebe und dem überschwänglichen Mystizismus Plotino's, der in der Einigung mit Gott alles Denken und Wollen aufhören und den menschlichen Geist in ekstatischer Bewußtlosigkeit versinken läßt. Dieser überspannte Mystizismus ist wohl zu verstehen als eine Reaktion gegen den griechischen Intellektualismus, als ein unwillkürliches Bekenntnis, daß das religiöse Gemütsbedürfnis nach Gemeinschaft mit Gott und Ruhe in Gott auf dem We[illegible]philosophischen

Denkens ſowenig wie auf dem der praktiſchen politiſchen Tätigkeit zu befriedigen ſei; inſofern enthält dieſes neuplatoniſche Schwanenlied der griechiſchen Philoſophie eigentlich den Verzicht auf den Verſuch, die Religion durch Philoſophie zu erſetzen. Gleichwohl bleibt der Neuplatoniker in dem griechiſchen Wiſſensariſtokratismus noch ſo befangen, daß er die religiöſe Vereinigung mit Gott für den Gipfel philoſophiſcher Spekulation hält und alſo auf die kleine Elite der philoſophiſch Gebildeten beſchränkt, während er ſie doch zugleich in einem Gefühlszuſtand beſtehen läßt, der über alles Denken hinausliege. Das Chriſtentum dagegen hat Ernſt gemacht mit der allgemeinen Beſtimmung aller Menſchen zu Gottes Kindern und hat allen ohne Unterſchied des Wiſſens und der Bildung denſelben einfachen Heilsweg gezeigt: den Glauben an den Gott, der ſich als Vater im Herzen und Leben ſeiner Kinder offenbart, und die Liebe zu ihm und den Brüdern, die das eigene Selbſt an den göttlichen Willen des Guten hingibt und in dieſer Hingabe es nicht etwa in einem unbeſtimmten Unendlichen verliert, ſondern es erſt wahrhaft gewinnt, gereinigt von den Schlacken der natürlichen Selbſtſucht und erfüllt mit den Kräften des Guten. Dieſe Gottesliebe verbindet die einzelne Seele in unmittelbarer Gemeinſchaft mit Gott, aber ohne ſie dabei, wie die neuplatoniſche Myſtik, zu vereinſamen und aus der Welt zu entrücken; vielmehr iſt ſie das Band, das auch die einzelnen Kinder Gottes zu brüderlicher Gemeinſchaft miteinander verbindet, und das treibende Motiv zur Arbeit für gemeinſame Zwecke, zum Bau an einem univerſalen, in der Welt geſchichtlich zu verwirklichenden Reich Gottes, von dem der geſchichtsloſe Individualismus der neuplatoniſchen Spekulation und Myſtik keine Ahnung hatte.

So beſtätigt ſich uns hier noch einmal die ſchon im vorhergehenden wiederholt ſich aufdrängende Erkenntnis von der überlegenen Wahrheit des Chriſtentums, als der vollen Offenbarung des göttlichen Logos, über alle Weisheit des Griechentums, in dem zwar dieſer Logos auch ſchon ſich offenbarte, aber doch immer nur in teilweiſen, halben und damit unbefriedigenden Wahrhei

keimen. Doch war auch dieſe teilweiſe Wahrheitserkenntnis der griechiſchen Philoſophie von religiöſem Wert und eine poſitive Vorbereitung für das Chriſtentum. Sie hat mit bewundernswerter Energie den Gedanken Gottes als des reinen unendlichen Geiſtes herausgearbeitet und über allen heidniſchen Naturalismus und jüdiſchen Partikularismus hinausgeſtellt. Sie hat die Gottverwandtſchaft der Menſchenſeele erkannt, die Achtung vor dem Menſchenleben begründet, die innere Freiheit der Perſönlichkeit vom äußeren Weltlauf verkündigt, die Zuſammengehörigkeit aller Menſchen in einer über die Naturſchranken hinausliegenden ſittlichen Gemeinſchaft geahnt und daraus die Pflicht der Humanität gegen alle, auch die Schwachen und Elenden, im Prinzip wenigſtens, abgeleitet. Sie hat aber auch vor dem tiefen Zwieſpalt zwiſchen Wirklichkeit und Idee die Augen keineswegs verſchloſſen, vielmehr den Gegenſatz zwiſchen der Welt der Erſcheinung und der wahrhaft wirklichen Welt des Geiſtes ſcharf betont und die Erhebung des Menſchen über die Natur zum Geiſt in mancherlei Wendungen gefordert. Freilich hat ſie dieſen Gegenſatz in einer Weiſe verſtanden, bei der weder das Übel in ſeiner Tiefe erkannt war — ſie ſuchte es in der ſinnlichen Stofflichkeit ſtatt in der ſittlichen Selbſtigkeit — noch auch eine gründliche Heilung möglich war. Aber auch ſo hat ſie doch ein tiefes Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit geweckt und jenem „ſehnenden Harren der Kreatur auf die Erſcheinung der herrlichen Freiheit der Gotteskinder“, von dem der Apoſtel (Röm. 8, 21 ff.) ſpricht, einen oft ergreifenden Ausdruck gegeben, den wir wohl als eine der hebräiſchen Prophetie ebenbürtige Weisſagung auf Chriſtum ſchätzen dürfen.

Personen- und Sachregister.

Dies Register, zusammengestellt vom Herausgeber, dient nicht nur dazu, für die im vorangehenden Buche behandelten Materien den Ort nachzuweisen, sondern erläutert dem Leser auch (unter Benutzung der besten Hülfsmittel) die Namen und Begriffe, die dort als bekannt vorausgesetzt werden mußten.

Agnostizismus ist jede Philosophie, welche die reine Wahrheit, den wirklichen Sinn und den letzten Zusammenhang der Dinge für unerkennbar, unwißbar, dem menschlichen Geist unzugänglich hält. — S. 60.

Anaxagoras. 500—428 a. C. Er kam im Alter von 20 Jahren nach Athen und trug dort seine Philosophie vor. Zu seinen Schülern gehörte außer dem Staatsmann Perikles auch der Dichter Euripides. 434 von den athenischen Demogogen zum Tode verurteilt und von Perikles gerettet, floh er nach Lampsakus. — S. 10 f; 22; 25.

Antisthenes. In Athen um 444 geboren, wurde er 423 Schüler des Sokrates, der ihn bald um seines festen, unabhängigen Charakters und um seines Scharfsinns willen bevorzugte. Er war bei Sokrates' Tode zugegen. Mit Platon überwarf er sich und gründete dann die Schule des Gymnasium Kynosarges (s. Kynische Philosophie). 365 starb er nach langer Krankheit. — S. 44.

Apologeten (= Verteidiger) heißen in besonderem Sinne jene philosophischen Verteidiger des jungen Christentums, die es als die vernünftige Religion, als die wahre Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, darzustellen pflegten. — S. 3; 63.

Aristoteles. Geboren in Stagira in Thrakien 384 a. C., gestorben in Chalcis auf Euböa 322. Sein Vater Nikomachos war Arzt am Hofe des Makedonierkönigs Amyntas II. 367/66 kam er nach Athen. Platon war damals in Syrakus und kam erst 361/60 dauernd wieder. Unter seine Schüler trat Aristoteles dann ein und blieb bis zu Platons Tode (347) unter ihnen. Dann führte er ein Wanderleben, bis ihm 342 Philipp, der Sohn Amyntas' II., die Erziehung seines Sohnes Alexander (des Großen) übertrug. Bis 334 blie-

er am makedonischen Hofe und kehrte dann nach Athen zurück, wo er im Lykeion eine Schule eröffnete. Nach Alexanders Tod (323), als dessen Freund verfolgt, floh er nach Chalkis, wo er erkrankte und starb. — S. 37ff; 27; 47; 50.

Autonom ist ein Staat, der sich selbst sein Gesetz gibt (= suverän). In der Ethik ist Autonomie die Fähigkeit der Vernunft sich selbst ihr Gesetz zu geben; Gegensatz: Heteronomie. — S. 47.

Chrysippos. Geboren in Cilicien um 280 a. C. Er studierte in Athen die stoische aber auch die platonische Philosophie. Sein ganzes Leben widmete er unablässiger ruhiger Arbeit. Allein 750 Abhandlungen soll er verfaßt haben. Er starb 206. — S. 44 ff.

Cornutus, stoischer Philosoph, lebte um 20—66 in Rom, wurde von Nero verbannt. — S. 63.

Demokritos. Geboren in Abdera gegen 460 a. C. Er lernte früh die zeitgenössische Philosophie kennen, machte große wissenschaftliche Reisen — sogar in Ägypten von niemand an mathematischen Kenntnissen übertroffen zu sein, rühmt er sich selbst — führte dann, von den Reisen körperlich gebrochen, ein stilles Gelehrtenleben in seiner Heimatstadt. Gestorben gegen 357. Von seinen Werken, mit denen er im Anschluß an Leucippos (s. d.) den Materialismus wissenschaftlich begründete, sind nur noch Fragmente erhalten. — S. 10.

Dialektik. Die Kunst der Unterredung (des Dialogs), der Gesprächführung, des gemeinsamen Nachdenkens; dann überhaupt: des methodischen wissenschaftlichen Verfahrens.

Diogenes von Sinope, kynischer Philosoph. Anekdoten aus seinem Leben sind noch heute allbekannt (Faß; Laterne; Alexander). Gestorben in Korinth 323. — S. 44.

Dualismus ist jedes philosophische System das sich auf zwei Prinzipien gründet z. B. Materie und Geist, Stoff und Kraft, Finsternis und Licht, Leib und Seele, Böse und Gut, Ausdehnung und Denken usw. Vergl. Monismus.

Empedokles. Geboren 490 in Sizilien in der dorischen Handelsstadt Agrigent. Er war nicht nur als Philosoph, sondern auch als (demokratischer) Politiker, als Redner, Dichter, Ingenieur, Arzt und Weihepriester hochberühmt. Sogar Wetter machen und Tote erwecken sollte er können. Sein Tod ist von Sagen umschleiert. Er starb um 430. Von seinen Werken „Über die Natur" und „Sühnungen" sind nur ein paar Hundert Verse erhalten. — S. 10.

Epiktet, ein freigelassener phrygischer Sklave in Rom, populärer Verkündiger der stoischen Sittenpredigt. 94 von Domitian aus Rom vertrieben. Er starb 120. — S. 48 ff; 57.

Epikuros. Geboren 341 a. C. in Samos. Er war zuerst in Ionien als Lehrer aufgetreten, dozierte seit 306 in Athen

und gründete hier seine Philosophenschule. In seiner Erkenntnislehre und Naturansicht von der materialistischen Atomenlehre des Demokritos abhängig, stellte er eine Ethik des Egoismus auf, die als Glückseligkeit nicht die augenblickliche Sinnenlust, sondern die bleibende Freudigkeit unerschütterlicher Gemütsruhe preist; ein maßvolles stilles Leben sei zu dieser ruhigen Lust der sicherste Weg. Er starb 270.

Eros (männlich) = die Liebe, der Gott der Liebe. In der orphischen Weltentstehungslehre ist Eros der älteste Gott: er geht als erster hervor aus dem Weltei, das sich aus dem Chaos entwickelt hat. Als weltschöpferisches Prinzip wird er bei orphischen Philosophen (Pherekydes) und bei Empedokles verwendet. — Eros ist zugleich der Gott der enthusiastischen Freundschaft zwischen Männern und Jünglingen. — Beide Begriffe sind verschmolzen und verklärt bei Platon. — S. 32.

eudämonistische Ethik macht die Eudämonie (= Glückseligkeit) zum Moralprinzip, d. h. zum Maßstab von Gut und Böse und deshalb auch zum letzten Ziel alles sittlichen Strebens.

Herakleitos. Geboren aus vornehmer Familie in Ephesus gegen 576. Stand in den Bürgerkämpfen seiner Vaterstadt auf Seiten der Aristokratie. Sein Ernst und die Dunkelheit seiner Schriften waren sprichwörtlich. Er starb gegen 480. — S. 8 ff; 16; 44 f.

Hesiod, griechischer Dichter. Geboren etwa 800 a. C. in Böotien. Seine Dichtung „Werke und Tage" enthält Mahnungen zur Arbeit, Lehren für Ackerbau und Schifffahrt, ferner Sittenlehren und Religionsvorschriften, endlich ein Kalendarium der glücklichen und unglücklichen Tage. In seiner „Theogonie" erzählte er die Genealogie der Götter. Aus diesen Dichtungen hat die moderne philologische Kritik die darin eingeschalteten sogenannten orphischen Gedichte wieder isoliert und herausgenommen. Vgl. Orphismus. — S. 4.

Jonische Wissenschaft. In Jonien nahm das griechische Philosophieren seinen Anfang (Thales, zwischen 624 und 545); es stand bei den jonischen Philosophen von vornherein in engem Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften, namentlich Astronomie, Arithmetik, Geometrie und Physik. Sie suchten alle Dinge aus einem Urstoff (Thales: das Wasser; Anaximander: das Unbestimmte; Anaximenes: die Luft) materialistisch abzuleiten. — S. 5.

Justin, bedeutender christlicher Apologet. Geboren in Sichem. Schriften: 1. Eine längere Apologie des Christentums (Rom ca. 150). 2. Eine kürzere Apologie. 3. Eine Auseinandersetzung mit dem Judentum (Dialog mit dem Juden Tryphon). — Nach der Sage war er Märtyrer, deshalb

wird er meist Justinus Martyr genannt. — Er starb in Rom ca. 163. — S. 3.

Kleanthes. Geboren in Troas gegen 331 a. C. Als er in Athen anfing, sich der Philosophie zu widmen, war er so arm, daß er bei Nacht Wasser schöpfen oder Mühlen drehen mußte, um seinen Unterhalt zu erwerben. Nach Zenons (s. d.) Tode wurde er dessen Nachfolger, und leitete die von jenem gegründete stoische Schule. Seine Sittenstrenge, seine Nüchternheit und sein Fleiß werden von den Zeitgenossen gerühmt. Im Alter von 80 Jahren, als er glaubte genug geleistet zu haben ließ er sich verhungern, 251 a. C. — S. 56.

Klemens von Alexandrien, war von ca. 190—202 Lehrer an der sogenannten Katechetenschule in Alexandrien, welche das Christentum mit hellenischer Bildung erfüllen und gebildeten Hellenen die christliche Wahrheit verständlich machen wolte. — S. 3.

Kynische Philosophie. Antisthenes (s. d.) ein Schüler des Sokrates lehrte: Tugend ist die durch Selbstbezwingung erworbene Bedürfnislosigkeit; nichts als Einsicht und Willensfestigkeit ist nötig sie zu erwerben, nichts als Übung, um die lehrbare zu lernen. Antisthenes trat auf in dem Gymnasium Kynosarges; sein bedürfnislosester Schüler der bekannte Diogenes (s. d.) wurde in spottendem Wortspiel Kyon (= Hund) genannt, die Lehre der ganzen Schule hieß danach Kynismus. — S. 33; 44; 50.

Kyrenaische Philosophie. Aristipp aus Kyrene (zwischen 435 und 355), der auch mit Sokrates in Umgang gestanden hat, hält für das ethische Grundprinzip die instinktiven Lustgefühle des einzelnen. Tugend ist Genußfähigkeit. — S. 33.

Leukippos. Der Entdecker der Atome. Seine Heimat und die Zeit seiner Geburt sind unbekannt. Wahrscheinlich war er Schüler des Parmenides. Seine Werke gerieten sehr bald in Vergessenheit. — S. 10.

Logos = Vernunft, Gedanke, Wort. Vgl. Heraklit S. 9 ff. — Stoiker S. 45 ff. Philon S. 61 ff. — S. 73.

Markus Aurelius 121—180. Kaiser 161—180. Stoischer Philosoph. Seine „Selbstbetrachtungen" schließen sich inhaltlich besonders an Epiktet an. — S. 51.

Materialismus ist derjenige Monismus, welcher die Materie als die alleinige Ursache aller, auch der geistigen Erscheinungen ansieht.

Metaphysik = die grundlegende Philosophie. Die Bücher des Aristoteles die von ihr handeln folgten in seinen Werken „auf die physikalischen" Schüler (griech. = meta ta physika); daher der zufällige Name. Vgl. S. 33. — Die M. behandelt die philosophischen Fundamentalbegriffe: Sein, Werden, Bewegung, Raum, Zeit, Ding, Veränderung, Ursache, Grund, Zweck, Kraft, Stoff usw. [illegible]er Methode

unterscheidet man induktive, d. h. von der Erfahrung ausgehende und deduktive oder spekulative d. h. von Begriffen und von der Selbstbetrachtung der Vernunft ausgehende Metaphysik.

Minucius Felix, christlicher Apologet (s. d.), Mitte des 2. Jahrhunderts. Werk: „Octavius", eine Apologie reingeistigen Christentums gegen das fatalistisch-materialistische Heidentum. — S. 3.

Monismus ist jedes philosophische System, das sich auf ein einziges Prinzip gründet. Der materialistische Monismus leitet alles ab aus dem Stoff, der energetische alles aus der Kraft, der spiritualistische alles aus dem Geist, der theistische alles aus Gott, der Monismus der Identitätsphilosophie alles aus der vorausgesetzten Einheit von Leib und Geist usw. monos = einzig. Vgl. Dualismus.

Naturalismus ist jede Philosophie, welche die in Raum und Zeit gegebene Sinnenwelt als das allein Wirkliche ansieht. In der naturalistischen Moral ist der Mensch als Sinnenwesen das „Maß aller Dinge", der Richter über Gut und Böse.

Orphismus. „Orphiker" werden die Anhänger des dionysischen Mysterienkultus genannt, besonders die Dichter, die diese Religion bekennen: Pherekydes, Kerkops und namentlich Onomakritos, der bei seiner Revision der homerischen und wohl auch der hesiodischen Dichtung sich und seine religiös-philosophischen Meinungen den alten Dichtern nicht selten unterschob. Außer diesen orphischen Interpolationen im alten Epos gibt es noch eine Anzahl orphischer Verse, die von den Schriftstellern im Zeitalter des Perikles als altehrwürdige Sprüche zitiert und kommentiert werden. — S. 4 ff; 18; 22.

Parmenides. Geboren um 544—540 a. C. Er stammte aus vornehmer Familie. In seiner Jugend stand er in Beziehung zu den Pythagoräern. Den Bürgern von Elea soll er die Gesetze gegeben haben. Sein Charakter und seine Weisheit werden von den Alten einstimmig gelobt. Von seinem Leben ist so gut wie nichts bekannt. Er schrieb ein Lehrgedicht: „Über die Natur". — S. 7 f; 16.

Philon. Geboren um 20 a. C. Stammte aus vornehmer jüdischer Priesterfamilie in Alexandien. Er erhielt eine sorgfältige hebräische Schulung, lernte aber zugleich gründlich die hellenische Kultur kennen. So wurde er sowohl ein in allen Spitzfindigkeiten versierter Rabbi, als auch ein griechischer Weisheitslehrer. Als einflußreiche Persönlichkeit beim Jerusalemer hohen Rat führte er die alexandrinischen Pilger zum Passah nach Jerusalem, wo er im Tempel opferte und betete. Berühmter ist seine Reise nach Rom geworden, wo er als Greis nach einer alexandrinischen Judenverfolgung im Jahre

40 p. C. als Bittsteller eine vergebliche Gesandtschaft an Caligula anführte und in der Audienz vom Kaiser verspottet und beschimpft wurde. Er starb gegen 54 p. C. — S. 60 ff.

Physikotheologie heißt das Verfahren, aus der Zweckmäßigkeit der Natur (physis) auf einen weisen Urheber derselben (theos = Gott) zu schließen. Vgl. Teleologie. — S. 46.

Platon. Geboren 427 zu Athen. Aus einem der vornehmsten Häuser. Reich gebildet, lebte er als junger Mann acht Jahre in engem Verkehr mit Sokrates. Nach dessen Tode, 399, hielt er sich erst in Megara bei Euklid, einem Schüler des Sokrates, auf, dann unternahm er Reisen nach Kyrene und Ägypten. Nach Athen heimgekehrt, eröffnete er den literarischen Kampf gegen die Sophisten. 390 begab er sich nach Italien, wurde dort mit den Pythagoräismus vertraut, weilte am Hofe des Tyrannen Dionys von Syrakus, beeinflußte diesen anfangs, wurde dann aber von ihm dem spartanischen Gesandten ausgeliefert(?) und als Sklave verkauft. Befreit gründete er in Athen 387 die „Akademie". Nach Dionys des Älteren Tode 368 rief der jüngere Dionys Platon wieder nach Syrakus; Platon folgte in der Hoffnung, seine politischen und pädagogischen Pläne hier, und von hier aus in ganz Griechenland, verwirklichen zu können. Indessen Dionys war unbeständig, und Platon mußte unverrichteter Dinge heimkehren. Noch ergebnisloser verlief eine dritte Reise 360—361. Platon lebte fortan vom öffentlichen Leben ganz zurückgezogen in lebhaftester literarischer Arbeit und im Umgange mit seinen Schülern in Athen bis 347. — S. 16 ff; 8; 41; 43; 47; 50; 68 f.

Plotinos. Geboren um 205 in Ägypten. Studierte in Alexandrien. Seit seinem 40. Lebensjahre Lehrer der Philosophie in Rom. Er starb nach 270 in Kampanien. — S. 67 ff.

Pythagoras. Geboren um 575 a. C. auf Samos. 532 wanderte er, um sich der Tyrannis des bekannten Polykrates zu entziehen(?) nach Italien aus. Dort gründete er in Kroton einen philosophischen Ordensbund, in welchem Religion, Politik und Wissenschaft gepflegt wurden. Der Bund breitete sich unter den süditalienischen Aristokraten aus. Die Demokratie lehnte sich dagegen auf, zerstörte den Bund, tötete oder vertrieb die Mitglieder, beseitigte die pythagoräischen Verfassungen. Später wurde den Pythagoräern die Rückkehr gestattet, doch blieben sie fortan politisch einflußlos und bestanden nur als philosophische Schule weiter, bis Ende des 4. Jahrhunderts. Ob Pythagoras bei der Verfolgung seines Bundes mit umgekommen, oder ob er entflohen und dann bald gestorben, oder ob

der Zusammenbruch überhaupt erst nach seinem Tode stattfand, ist unsicher. — S. 6 f; 45.

Relativismus ist eine Philosophie, welche die Möglichkeit absoluter (= unbedingter) Wahrheitserkenntnis oder absoluter sittlicher Verpflichtung prinzipiell bestreitet und behauptet, daß hierin alles nur relativ, nur bedingterweise oder je nachdem, wahr und gültig sei. Im ersten Falle spricht man von theoretischen, im zweiten von moralischem Relativismus.

Seneca. 3—65 p. C. Erzieher und dann erster Minister Neros, später von Nero zum Selbstmord genötigt, den er entschlossen vollstreckte. — S. 48 ff; 47; 51 ff.

Sokrates. Geboren 469 in Athen. Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Hebamme Phänarete. Anfangs auch Bildhauer. In den Kämpfen bei Potidäa 432 Delium 424 und Amphipolis 422 zeichnete er sich durch Tapferkeit aus. Nach dem Sturz der dreißig Tyrannen wurde er verklagt, daß er an die geltenden Götter nicht glaube, andere neue Gottheiten einführe und die Jugend verderbe. Da Sokrates im Prozeß sich weigerte, von seinem Berufe als Reformator zu lassen, wurde er zum Tode verurteilt. Nach 30tägigem Gefängnis — die gebotene Gelegenheit zur Flucht verschmähte er — trank er den Schierlingsbecher, 399 a. C. — S. 11 ff; 35.

Sophist bedeutet ursprünglich den „Meister" einer Sache, besonders den Meister im Wissen, den „Gelehrten". Seit Mitte des 5. Jahrh. wird der Name von denjenigen Philosophen gebraucht, die von Stadt zu Stadt wanderten und öffentlich (nicht nur in geschlossenen Zirkeln) gegen Bezahlung als Lehrer der Redegewandtheit, der Staatskunst und der Lebensweisheit auftraten. So waren die Sophisten die Aufklärer ihrer Zeit, die popularisierenden Verbreiter neuer philosophischer Ideen und wissenschaftlicher Kenntnisse. Das Wort wird heute meist mit tadelndem Nebensinn gebraucht, weil wir über die Sophisten hauptsächlich von ihren Gegnern, Aristophanes, Sokrates, Plato, Aristoteles, Kunde haben. — S. 12; 21; 35.

Spekulativ. Spekulation bedeutet eigentlich „Betrachtung", „Anschauung". Spekulative Erkenntnis im besonderen Sinne richtet sich auf einen die gemeine Erfahrung übersteigenden Erkenntnisinhalt. Spekulation wird bald gefaßt als ein vom reflektierenden Denken unabhängiges geistiges Schauen übersinnlicher Dinge, bald als Denken, welches alle Widersprüche durch ihre Zusammenschau in die höhere Einheit eines Ganzen aufhebt, und zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung ordnet.

Stoiker. Stoa = Halle. In der sog. „bunten Halle" in Athen, die mit Gemälden Polygnots geschmückt war, gründete Zenon (s. d.) seine philosophische Schule, die nach ihr den Namen der stoischen erhielt. — S. 44 ff.